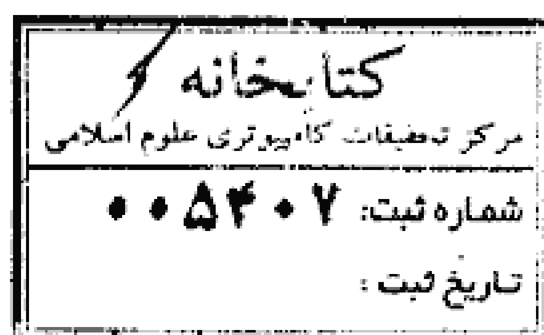
شرح اصطلاحات تصوف

تألیف:
دکتر سیّد صادق گوهرین

شرح اصطلاحات تصوف





تألیف

دکتر سید صادق گوهرین



انتشارات زوار



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



انتشارات زوار

تهران ؛ خیابان جمهوری اسلامی ــ تلفن: ۳۰۲۷۷۵

شرح اصطلاحات تصوف

تألیف : دکتر سید صادق گوهرین

جلد اوّل

چاپ دوّم ۱۳۷۶

تیراژ: ۱۲۰۰

چاپ هامون

شابک : X - ۰۴۰ - ۴۰۱ - ۹۶۴

I S B N : 964 - 401 - 040 - X

کلیهٔ حقوق طبع و تقلید محفوظ است

بنام خداوند بخشنده مهربان

ای خدا ای فضل تو حاجت روا / با تو یاد هیچ کس نبود مرا
این‌قدر ارشاد تو بخشیده‌ای / تا بدین پس عیب ما پوشیده‌ای
قطره‌ای دانش که بخشیدی زپیش / متصل گردان بدریاهای خوش
قطره‌ای علمست اندر جان من / وارهانش از هوا و ز خاك تن
پیش ازآن کین‌خاك‌ها خسفش کند / پیش ازآن کین با دهانسفش کند
گرچه چون نسفش کند توقادری / کش از ایشان و استانی و اخری
قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت / از خزانه قدرت تو کی گریخت
گر درآید در عدم یا صد عدم / چون بخوانیش او کند از سرقدم

مثنوی نی ج ۱ ص ۱۱۴س۱۸۸۵

تصوّف ومسائل مربوط بآن بطوریکه ذیلا اشاره خواهد شد تقریباً از قرن دوم هجری بصورت فرقه‌ای از فرق مذهب اسلام ظهور کرد. وبه عللی که دراین مقدمه ملاحظه خواهد شد روزبروز در سراسرممالك اسلامی روبه پیشرفت وگسترش نهاد وبعلت آراء خاصی که در این فرقه بوجود آمد، چندی نگذشت که صورت مکتبی علمی بخود گرفت، وباعث بوجود آمدن آثار بسیار گرانبهایی به‌نظم ونثر شد که امروز غوروبررسی درهریك ازآن آثار زمانی طویل را در برخواهد گرفت.

با پیشرفت زمان وروی آوردن علمای بنام به‌این مکتب، ونحوه تعلیم وارشاد مشایخ آنان، این فرقه‌را که در قرون اولّیه حالت مذهبی داشت، کم کم بصورت مکتبی خاص درآمد که بسیاری از دانشمندان سخت‌مشهور

قرون را بخود جلب نمود. تا آنجا که در آثار باقی‌مانده از سالکان این طریقت به‌مطالبی برمیخوریم که در مقایسه با اوضاع وتاریخ زمان ونحوه تفکر عالمان غیر صوفی که در علم کلام و فلسفه وسایر علوم اسلامی دستی بسزا داشتند، حقاً باعث اعجاب و شگفتی میگردد. مثلا در روزگاری که زمین مرکز عالم است وخورشید وسیارات به‌گرد آن میگردند، وآدمی برجسته‌ترین ووالاترین و پرارزش‌ترین موجودات عالم محسوب میشود عطار میگوید:

زمین در جنب این نُه سقف مینا | چو خشخاشی بود بر روی دریا
به‌بین تا تودراین خشخاش چندی | سزد گر بر بروت خود بخندی

(اسرارنامه سطر۱۷۴۷)

و خواجه شمس‌الدین حافظ گوید:

درمحفلی که خورشید اندرشمار ذرّه است
خودرا بزرگ دیدن شرط ادب نباشد

ودر سیرتکامل موجودات از نفوس جزوی تا صورت انسانی، آنان را نظری خاص است که شمه‌ای از آن به‌نقل از کتاب انسان کامل عزیز الدین نسفی چنین است: «بدان که نفوس جزوی از عالم علوی، اول به‌عناصرو طبایع می‌آیند، و چندین هزارسال درین مرتبه می‌باشند، و پرورش می‌یابند. ونام نفس جزوی درین مرتبه طبیعت است. آن‌گاه ازعناصر و طبایع عروج کنند، وبه نباتات می‌آیند. واول صورتی که از صورت‌نباتات پیدا می‌کنند، صورت طلحب است، واین گیاهی سبز است که درآب‌ها پیدا می‌آید. وبه مراتب برمیآیند وصورت نباتات واشجار پیدا می‌کنند، تا به‌حدی که شجر به‌حیوان نزدیك شود، همچون درخت خرما و درخت لفّاح ودرخت واق‌واق. وچندین هزارسال دیگر درین مرتبه می‌باشند، واز گردش افلاك وانجم پرورش می‌یابند. ودرین مرتبه نام وی نفس نباتی است.

آنگاه از نباتات به‌حیوان می‌آیند، و اول صورتی که از صورت حیوانات پیدا می‌کنند صورت خراطین است، واین خراطین کرمی‌سرخ

ودراز وباریك است که در گل وزمین آبناك بود. وبه‌مراتب برمی‌آیند وصورت حیوانات به‌تدریج پیدا می‌کنند، تا به‌حدی که حیوان غیرناطق به‌حیوان ناطق نزدیك میشود، همچون فیل وبوزینه ونسناس. و چندین هزار سال درین مرتبه می‌باشند، واز گردش افلاك وانجم پرورش‌می‌یابند. ودرین مرتبه نام وی نفس حیوانی است.

آن‌گاه از حیوان به‌انسان می‌آیند. واول صورتی که ازصورت‌انسان پیدا می‌کنند، صورت زنگیان است، ودرین نام وی نفس انسانیست، یعنی نفس ناطقه، به‌مراتب برمیآیند تا به‌درجه حکما رسند... الی آخر (انسان کامل نسفی ص ۴۱۱ ببعد)

یا در مسئله زمان ومکان وحدود وأعداد واتحاد وجود، صوفیان را نظری خاص است که شرح آن درین وجیزه نمی‌گنجد. وبرای نمونه به‌نقل چند بیتی از مثنوی مولانا بسنده میشود.

پیش ما صدسال ویکساعت یکیست — که درازو کوته از ما مُنفکیست
آن درازو کو تهی درجسم‌هاست — آن درازوکوته اندرجان‌کجاست

دفتر ۳ نی ص ۱۶۶ س ۲۹۳۷

که از آن‌سومولِد ومادّت یکیست — صد هزاران‌سال ویکساعت‌یکیست

دفتر ۱ نی ص ۲۱۶ س ۳۵۵۴

در معانی قسمت و اعداد نیست — در معانی تجزیه و افـراد نیست
منبسط بودیم و یك جوهر همه — بی سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
یك گهر بودیم همچـون آفتاب — بی گره بودیم و صافی همچوآب
چون بصورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه‌های کنگـره
کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان این فریق
شرح این را گفتمی من از مِـری — لیك ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز — گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا — کـز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سپس من تیغ کردم در غلاف — تا که کژ خوانی نخواهد برخلاف

دفتر ۱ نی ص ۴۳ س ۶۸۶

ونیز در مسائل دیگر فلسفی وعلمی ومذهبی آنان را نظراتی خاص است که شرح آنهمه دراینجا میسر نیست .

در این مقدمه سعی شده است از کیفیت ظهور این مسلك وپایه و اساس آن، ورابطه‌اش از لحاظ مذهبی با تشیع وپیشوایان آن، ونحوه‌تفکر وچگونگی ارشاد مشایخ این قوم، وعلت استقبال علمای زمان ازاین‌مکتب، ودرگیری‌های طالبان این مسلك با مخالفین خود ومسائل دیگر مربـوط به‌این طریقت، تاآنجا که امکان داشت ودر حوصله مقدمه کتاب می گنجید مختصراً مطالبی بیان شود، تا چه قبول افتد وچه در نظر آید.

بشهادت تاریخ، گسترش وپیشرفت اسلام ومسلمانی در مدتی سخت کوتاه وناچیز صورت‌گرفت وهنوز قرنی از رحلت رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم نگذشته بودکه مسلمانان ازسرحد چین تا اسپانیـا را که شامل‌سرزمین‌ها وکشورهای شاهنشاهی ایران‌وقسمت‌اعظمی ازامپراطوری روم میشد به‌تصرف خود درآوردند. ملل متنوع و بیشماری که دراین صحنه وسیع از دنیای آن روزگار زندگی میکردند در تحت یك لوا ویك صراط وطریق قرار گرفتند که پایه واساس آن براحکام‌قرآن‌مجید وسنّت رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم نهـاده شده بود . و باز بحکـم تاریخ، بعللی که شرح آن از حوصله این مقال خارجست اندکی ازفتوحات مسلمانان نگذشته بودکه ملل و نحل مختلف پدیدار شدند و در اسلام فرقه‌ها ومکتب‌های مختلفی بوجود آمد که نام یکایك آنان در کتب و رسالاتی که درطی قرون دراین‌باره نوشته شده ضبط شده است. تصوف‌هم یکی ازاین مکتب‌ها وفرق متعدد است که تقریباً از قرن دوم هجـری متشکل شد وبصورت فرقه و مکتبی خـاص در سراسر سرزمین پهناور اسلامی منتشر شد. وبدیهی است‌که این فرقه‌هم مانند سایر فرق اسلامـی به‌بساطت و سادگی اولیّه خود باقی نماند و در طی قرون به‌شعبه‌ها و دسته‌ها وفرقه‌هائی تقسیم شدکه درآخر این مقال به‌شمه‌ای از آنان اشاره خواهد شد.

تصوف بخلاف بسیاری از فرق دستخوش اضمحلال وانهدام نشد بلکه

درطی قرون برکمیت و کیفیت آن افزوده شد و اصول و فروع آن روز بروز محکمتر وریشه‌دارتر گردید تا آنجا که در سراسر کشور وسیع اسلامی گسترش پیداکرد و خانقاههای آنان در همه سرزمین‌های پهناور مسلمانان به‌اشاعه وتعلیم موارد موضوعه در این مکتب و یا بقول خودشان به‌راهنمائی و ارشاد طالبان و مریدان مشغول بودند. بهمین جهت‌محققین در کیفیت این فرقه خاصه اساس واصل وریشه آن بسیار سخن گفته‌اند واغلب کوشیده‌اند تا پایه و اساس آنرا به‌یکی از ملل و نحل قدیم یا نحوه تفکر و فلسفه‌های کهن نسبت دهندکه ذیلا به‌بعضی از آن اقوال اشاره خواهد شد تا بتوان به‌اصول واقعی این مکتب عظیم که مُتخذ از احکام واصول اسلام است نه از اقوال و افکار دیگران پی‌برد.

پایه واساس تصوف ـ چنانکه در ذیل کلمه صوفی دراین کتاب اشاره شده است (رـك: صوفی) مستشرقین و محققان خارجی دراشتقاق این کلمه آورده‌اندکه: ممکن است لفظ «صوفی» از کلمه سوفیا Sophia گرفته شده باشد که درزبان یونانی بمعنی دوستدار و خواستار و نظایر آنست ویا بعلت تشابه تصوف به «تئوسوفیا» ازاین کلمه مشتق شده باشد. بعضی دیگر گفته‌اندکه این کلمه اصولا آریائیست و درسانسکریت الفاظی شبیه به‌آن و نزدیك بمعانی آن آمده است. از دوست دانشمند و استاد ارجمند جناب آقای دکتر فره‌وشی خواهش کردم که دراین‌باره اطلاعی بابن ناچیز بدهند و ایشان درنامه‌ایکه پس از تحقیق‌کافی در جواب این درخواست نوشتند: «همان‌طور که خاطر شریفتان مستحضر است در سانسکریت کلمه فاء F نیست و چنین لغتی را باید با فرم Sopha ویا Sopa جستجوکرد. باین فرم چندین لغت هست ازاین‌قرار Sopaacara بمعنی کسی‌که اعمالش مطابق ادب و نزاکت باشد یا مردی که‌ریشه‌های گیاهی میفروشد. و Sopana بمعنی پله و Sopasana بمعنی کسیکه آتش مقدس دارد. اما اگر در کلمه Su جستجو کنیم در ریگ‌ودا آمده است Su-pathma بمعنی رفتار وراه خوب. این واژه دراوستا چیزی شبیه Hu خواهد بود و Su در سانسکریت همان Hu

اوستاست که بمعنی خوب وخوش وزیباست.»

برخی دیگر این کلمه را مأخوذ از لفظ «صوفه» دانسته‌اند که‌نام‌یکی ازقبایل اعراب جاهلی بود که در آن دوران از خدّام ممتاز کعبه محسوب میشدند و زائران کعبه آنان را گرامی میداشتند ودر مواقع حج برسایر قبایل تقدم داشتند و قبایل دیگرکه در آن زمان برای زیارت بت‌های خود بکعبه می‌آمدند این طایفه پیش از دیگران به‌حج میپرداخت وازاین لحاظ در همان دوران بزهد وورع شهرتی بسزا داشتند[1]. اما این‌انتسابات ازآن جهت است‌که بسیاری از مستشرقین چنانکه اشاره خواهد شد، تصوّف و نحوه تفکر صوفیان را مأخوذ از آراء فلاسفه یونان خاصه افلاطون و یا نحوه تفکر آریائی (هند وایرانی) مانند بودائیان وبرهمنان وزرتشتیان و سایر ادیان قدیمی آریائی و یا فلسفه نو افلاطونیان ونظایر آنان تصور کرده‌اند که‌درمحل خود به‌آن اشاره خواهدشد.

اما خود صوفیان گویند از لحاظ لغت این کلمه ممکن است ازچهار لفظ گرفته شده باشد: از کلمه «صوفانه» که نام گیاهیست نازك وکوتاه. یا از لفظ «صوفةالقفا» که بمعنی موهائیست که در قسمت مؤخر پشت روئیده میشود. یا از «صوفه» که همان قبیله عرب جاهلی باشد که ذکرش گذشت. ویا از «صوف» بمعنی پشمینه متخذ شده است وبیشتر صوفیان بعلت پشمینه‌پوشی این قوم و پشمینه‌بودن خرقه آنان که تنها سند صحت ودرستی مشایخ آنان بوده است این کلمه (صوف) را اصل و ریشه کلمه صوفی میدانند[2].

هجویری که خود از زعمای بنام این فرقه است‌گوید:«مردمان اندر تحقیق این اسم بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته: گروهی گفته‌اند که صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد. وگروهی گفته‌اندکه: بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند. و

۱ــ جهت‌اطلاع بیشتر رـك: قبائل العرب ص ۶۵۵ ودایرةالمعارف اسلامی ج ۵ ذیل کلمه تصوف و عربالجاهلیه

۲ــ حلیةالاولیاء ج ۱ ص ۱۷ ببعد

گروهی گفته‌اند: بدان صوفی خوانند که تولی باصحاب صفه کنند. و گروهی گفته‌اند که: این اسم از صفا مشتق است. اما برمقتضی لغت ازین معانی بعید میباشد. پس صفا در جمله محمود باشد و ضد آن کور بود[1].

آنکه به‌محبت مصفا شود صافی بود، و آنکه مستغرق دوستی شود از غیر دوست بری شود صوفی بود. برمقتضی لغت اشتقاق این اسم درست نگردد از هیچ معنی، ازآنکه این معنی معظم‌تر از آنست که این را جنسی بود تا از آنجا مشتق بود که اشتقاق شیئی ازشیئی مجانست خواهد و هرچه هست ضد صفاست، اشتقاق شیئی از ضد نکنند. (همان کتاب ص ۳۹).

ابن‌جوزی گوید: در زمان رسول‌اکرم صلی‌الله علیه و سلم کسانیکه به‌اسلام میگرویدند «مسلم و مؤمن» میگفتند، و پس از آن کسانیکه به‌زهد و عبادت شهرتی بسزا می‌یافتند «زاهد و عابد» نامیده میشدند. اما بعدها جماعتی پیدا شدند که بکلی از دنیا اعراض کردند و همه وقت خود را صرف عبادت حق و انزوای از خلق نمودند، و گفتند اول کسی که خود را وقف عبادت‌کرد ودرخانه کعبه مجاور شد «غوث‌بن‌مر» بودکه «صوفه» نامیده شد اسم صوفی از آن به‌بعدشهرت یافت و اطلاق به‌جماعتی خاص گردید. (تلبیس ابلیس) استاد ابوالقاسم قشیری این کلمه را مأخوذ از صفا و صفوت دانسته است که مراد از آن صفای دل و انشراح صدر اهل تصوف است. اما ابونصر سراج و بسیاری دیگر از مشایخ صوفیان آن را مشتق از «صوف» بمعنی پشمینه میدانند و چون صوفیان پشمینه‌پوش بودند وخرقه خودرا که دراین فرقه اهمیتی بسزا داشت از پشم تهیه میکردند آنها را «صوفی» یعنی پشمینه‌پوش خواندند. (باختصار از اللمع ص ۲۵ تا ۲۲) و نیز رـك ذیل کلمه خرقه دراین کتاب[2].

۱ــ کشف‌المحجوب ص ۳۴

۲ــ جهت اطلاع بیشتر از وجه تسمیه تصوف در آثار صوفیان رـك: حلیة‌الاولیاء ج ۱ ص ۱۷ تا ۲۲ و کشف‌المحجوب ص ۳۴ تا ۳۹ واللمع ص ۲۵ تا ۲۲ و مقدمه ابن خلدون ص ۳۹۲ والتصوف زکی مبارك ج ۲ ص ۱ تا ۳۸ وفی‌التصوف الاسلامی ص ۶۶تا۶۹

حاصل کلام آنکه، بطور خلاصه مستشرقین و خارجیانی که درباره تصوّف تحقیقاتی کرده‌اند، بعلت مشابهتی که بین آراء صوفیان و عقائد ملل و نحل و فلاسفه و علمای قدیم و گذشته موجود است، اساس وریشه تصوف‌را به‌یکی از آن ملل و نحل و نحوه تفکرات فلاسفه و علما منسوب داشته‌اند. مثلا بعلت مشابهت لفظ صوفی با کلماتی نظیر آن درسانسکریت وزبان‌های دیگر آریائی تصور کرده‌اندکه تصوف ریشه آریائی داشته و نحوه تفکر صوفیان مسلمان را باید مأخوذ از ادیان و مذاهب آریائی دانست، خاصه آنکه کلماتی شبیه کلمه صوفی درودا یافته‌اند که بمعنی رفتار درست و کردار خوب آمده است. و یا مشابهاتی از نحوه تفکر صوفیان مسلمان در آثار ادیان برهمنان وسایر دین‌های کهن آن سامان ملاحظه کرده‌اند و تصوف اسلامی‌را به‌آنان منسوب داشته و معتقدشده‌اند که اساس این مکتب عظیم اسلامی‌را باید در همان آثار جستجو کرد.

عده‌ای دیگر گویند: تصوف ایرانی قدمت شایان و اصالت خاصی دارد، و آنانکه تاریخ تصوف ایران را در چهارچوب اسلام مطالعه‌میکنند سخت‌دراشتباه‌اند. (مقدمه کشف‌المحجوب چاپ تهران ص ده) ومعتقدند که اساس تصوف اسلام‌را باید در آثار زرتشت و مانی و نظایرآن جستجو کرد. و بعلت اصلاحاتی از قبیل «انوار الاسفهبدیه» و یا کلماتی نظیر «نور اقرب واعظم» که در کتب سهروردی خاصه حکمت‌الاشراق او یافته‌اند و در آثار مانی نیز دیده شده است سخت معتقد شده‌اند که اساس وریشه تصوف اسلامی‌را باید در نحوه تفکر ایرانیان قبل از اسلام جستجو نمود. و گویند اغلب صوفیان مسلمان خودشان یا پدران و اجدادشان زرتشتی و یا مانوی بوده‌اند و در آن مذاهب مقامی سخت والا و ارجمند داشته‌اند. مانند بایزید بسطامی و یا معروف کرخی و شیخ ابواسحاق کازرونی ونظایر آنان که پدرانشان زرتشتی بوده‌اند و پس از گرویدن باسلام به‌تصوف روی آورده و از آوردن اراء و عقاید گذشتگان خود در این مسلك استفاده‌های فراوان کرده‌اند.

جمعی دیگر از این محققان معتقدند که ریشه واساس تصوف اسلامی

را باید در آراء و عقاید هندوان خاصه بودائیان جستجو کرد. از جمله «گلدتسهر» مستشرق معروف آلمانی آورده‌است که «عوامل مؤثره‌هندی از دوران انتشار اسلام در شرق و رسیدن آن بحدود چین با صورت بسیار محسوسی در تصوف اسلامی ظاهر شد.» (زهد وتصوف دراسلام ص۶۷) وگوید: «در حدود قرن دوم که مترجمین اسلامی به‌ترجمه کتب ملل مختلف به‌زبان عربی پرداختند بعضی از کتاب‌های بودا مانند کتاب «بلاوهرو بوداسب» وکتاب «بد» باین زبان ترجمه شد. بعلاوه درمجالس خصوصی روشن‌فکران آن روزگار افرادی دیده میشدندکه دارای‌مذهب «سمانی» بودند و این مذهب یکی از طریقه‌های بودائی وروش‌های هندیست». (همان کتاب ص ۶۷)

ونیز آورده است‌که: «ما شواهد و دلایلی داریم که نه‌تنها ثابت می‌کند که افکار و عقاید هندی از جنبه فلسفی صرف داخل محیط فکر اسلامی شده، بلکه این افکار و عقاید بوسیله جوکی‌های هندی که درسفر بوده‌اند مورد توجه زهاد اسلامی شد واین جوکی‌هاکه باید راهبان هندی نامیده شونددر دوره خلفای بنی‌عباس در عراق به‌مسلمین نزدیك‌بوده‌اند». وشرح مبسوطی از «کتاب‌الحیوان» جاحظ در کیفیت تماس این‌جوکیان بازاهدان اسلامی آورده‌است و نتیجه گرفته است‌که افکار راهبان‌هندی خاصه بودائیان از این ممر وارد در تصوف اسلامی شده ودر حقیقت پایه واساس این مکتب را تشکیل داده است. (زهد و تصوف در اسلام ص ۶۹ به‌بعد) وسرانجام زندگی ابراهیم ادهم صوفی مشهور را با بودا مقایسه کرده ونتیجه گرفته است که مشابهت این دو زندگی نیز خود دلیل بر تأثیر عمیق آراء هندوان دراین مسلك است. (همان کتاب ص ۷۴ ببعد)

گلدتسهر معتقد است که نظریه صوفیان در موضوع فنای‌شخصیت اگر با نظر جوهر ذاتی هندی (اتمان) کاملا متفق نباشد بی‌اندازه به‌آن نزدیك است. (همان کتاب ص ۷۸) و گوید که مسئله خرقه در تصوف وشناسایی صوفی به‌آن و اینکه خرقه رمز قبول شدن مرید است، شباهت باورود جماعت «بیکشو»ی هندیها دارد که آن جماعت‌هم بادریافت

«کسوت» و دانستن قواعد آن شناسایی میشدند. و نیز انواع ریاضات‌دینی ازجمله ذکر، و همچنین وسایل و وسایط رسیدن بحال جذبه و سکر و نظایر آن را در اصول و مآخذ هندی باید جستجو کرد ونیز نوع سبحه وتسبیح کردن است‌که بدون شك راجع باصول تصوف هندیست و از آن اخذ شده است[۱].»(ص ۶۸)

خلاصه آنکه این دسته از مستشرقین معتقدند‌که با مقایسه آراء صوفیان واقوال بودا و عقاید روحانیون برهما و مذاهب دیگـر هندوان، باین نتیجه میرسیم که تصوف اسلامی از سرزمین کهنسال هند و آراء قدیسین آنان سرچشمه گرفته است. و گویند: عدم‌توجه صوفیان بعلوم ظاهـر وصرف همتشان در مسئله کشف و شهود، واعراض از دنیا وروی آوردن بعالم وحدت، و برگزیدن راه عشق جهت رسیدن بحقایق عالم، وتوجه خاص آنان به‌باطن و ضمیر آدمی که از آن به‌فوآدودل تعبیر میکنند، ونیز امکان رسیدن بشر بدرجه الوهیّت که از مقام فناء فی‌الله شروع وبه‌مرتبه بقاء بالله ختم میشود، که نتیجه آن میسر شدن زندگی جاوید برای بشر خاکیست، همه و همه از جمله مسائلی است‌که در مذاهب هندیان خاصه برهمنان وبودائیان بوضوح دیده میشود.

ونیز وجوب قطعی مرشد کامل و مُربّی راه‌دان برای مرید واثر عظیم ارشاد مرشدان در تربیت مریدان که نتیجه‌اش رهاشدن مرید از مهالك دنیاویست، و مسئله‌ٔ موت ارادی که بوسیله ریاضت وخلوت ومراقبه دل حاصل میشود، نیز از جمله مسائلی است‌که در آثار بودا واونپی‌شادها و روحانیون هندو با کمال وضوح میتوان دید. وبعلاوه مشابهت زندگانی بسیاری از مشایخ صوفیان به‌نحوه زندگی برهمنان وبودائیان مانند زندگی ابراهیم ادهم ونظایر او وسفر حسین‌بن منصور حلاج به‌سرزمین هند و اکتسابات او از تعـلیمات روحانیون آن سامان مانند مسئله حلول واتحاد ونظایر آن، همه وهمه دلیل برآنست که آراء هندوان دراساس وپایـه‌گذاری تصوف اسلامی تأثیری بسزا داشته است.

۱ــ جهت مزید اطلاع رــ ك: زهد وتصوف در اسلام ص ۶۷ تا ۸۴

دسته دیگری از محققان اروپائی براین باورند که ریشه‌وبنیادتصوف اسلامی را، در آراء فلسفی یونانیان خاصه افلاطون و سایر متفکـران آن سامان و مکتب افلاطونیان جدید یانوافلاطونیان و نحوه تفکر کلبی‌ها ونظایر آنان باید جستجوکرد. و با مطالعه آثار آن فلاسفه و پیروان و شاگردانشان باین نکته برمیخوریم که فلسفه یونانیان و مکاتب آنان در پی‌ریزی تصوف اسلامی سخت مؤثر افتاده است. وگویند اصول تصوف را دراقوال افلاطون و فلاسفه مکتب اسکندریه مانند پلوطن (Plotin) متوفی بسال ۲۷۵ مسیحی، ودانشمندان اباء مسیحی مانندفیلون (Philon.) یهودی بطور بارز وآشکار میتوان دید مثلا گویند شباهت تمام عیار بین موضوع مثل Idia افلاطون و اعتقاد صوفیان بعالم حقیقی و غیـر حقیقی، واینکه صوفیان هم مانند افلاطون باصالت عالم حقیقی و غیـر اصیل بودن عالم مادی معتقداند خود دلیل واضحی است از تأثیر آراء فلاسفه یونان در نحوه تفکر صوفیان. ونیز اعتقاد صوفیان به‌حقیقت‌مافوق عقل، و وحدت وجود، واینکه اول ماخَلَق‌اللهالعقل میباشد، و قائل شدن به‌افتراق عالم نمود وجهان نمود، وتوجه خاص آنان به‌عالم ملك وملكوت وجبروت خود دلیل واضحی است از اکتسابات این مکتب از فلاسفه نو افلاطونیان وافکار پلوطن وپیروان او[۱].

ونیز استناد کرده‌اند به‌کیفیت زندگی و نحوه تفکر فرقه‌ای از صوفیان بنام ملامتیه و شباهت تام آن به‌چگونگی زندگانی و طرز تفکر کلبی‌های[۲] یونان قدیم که از پیروان انی‌تس‌تین (Anitisthin) که یکی ازشاگردان بنام سقراط حکیم بوده است و فضیلت را در ترك تمتعات جسمی وروحی دانسته و دراعراض از دنیا چنان مبالغه میکردند که حتی از زندگانی متمدن روی‌گردانیده و پیوسته باالبسه کهنه و سروپای‌برهنه

۱ــ جهت اطلاع از عقاید این گروه از فلاسفه ر ـك:

1- Plato and Platonism. By: W. Piter. P: 134.

2- History of Philosophy. By: Thilly. P: 133-136.

3- History of Western Philosophy. By Russell p: 308 - 395.

۲ــ کلبی‌ها = Cingues.

وموی‌های ژولیده درمیان مردم ظاهر میشدند وبه‌فقر و تنگدستی ورنج‌و مشقت در دنیا سرفرازی میکردند و همه قیودی‌را که اجتماعات آن روزگار بدان مقیّد بودند ترك‌کرده و سعی مینمودند که طبیعت را ملاك ومأخذ زندگانی خود قراردهند. تا آنجاکه دیوجانس (Diogenes) فیـلسوف مشهور یونانی که از پیشوایان آنان بود، بکلی به‌ترك همه‌اسباب دنیوی‌پرداخت و بنابرواياتی که از وضع زندگانیش نقل کرده‌اند حتی خانه و زندگی خانوادگی راهم رها کرد و همه عمر در خمره‌ای منزل گزید[1].

ملامتیّه‌که فرقه مشهوری ازفرق‌صوفیان بودند نیز ترك دنیاواعراض ازوسایط واسباب آن‌را بجائی رسانیدند که اغلب مورد استهزاء وسخریه خلق قرار میگرفتند و طرز رفتارشان و کیفیت ظاهرشان طوری بودکه این نحوه برخورد را ایجاب میکرد. به‌شعائر مذهبی در ظاهر اهمیتی نمی‌دادند، اما در باطن و دور از انظار مردم به‌آن عمل میکردند، وسعی مینمودند که خلق روزگار آنان را مردمی پست و حقیر و ناچیز انگارند وبه‌تحقیر مردمان نیز توجهی نمی‌نمودند. البسه خشن و پاره و ناجور می‌پوشیدند وباسر وضعی آشفته وآلوده ظاهر میشدند و میکوشیدندکه بهیچ قیدی از قیود دنیا و اجتماعات خودرا مقید نشان‌ندهند[2].

حاصل کلام آنکه این دسته از محققان غربی بعلت شباهت کلمه صوفی با سوفیا (Sophia) وسوفس و سافیس یونانی و نزدیك بودن بعضی ازعقاید صوفیان به‌نحوه افکار پیروان افلاطون وفلسفه نو افلاطونیان، و شباهت ظاهری کیفیت زندگانی فرقه‌هائی از صوفیان به‌نحوه زندگـی کلبی‌ها و نظایر آن چنین تصور کرده‌اند که ریشه وپایه تصوف اسلامی‌را در آراء و عقاید فلاسفه یونان و نحوه تفکر واجتماعات آنان باید جستجو

۱ــ رـك: زهد در اسلام ص ۹۵ ببعد وسیر حکمت در اروپا ج ۱ ص ۶۹ ببعد
۲ جهت اطلاع بیشتر رـك: کشف‌المحجوب ص ۶۸ تا ۷۶ و ذیل کلمه ملامتیه دراین کتاب و ذیل حکایت محمد سرزی در دفتر پنجم مثنوی مولانا

کرد.

جمعی دیگر براین عقیده‌اند که پایه واساس تصوف را باید در دین مسیح و نحوه زندگانی او وحواریون یافت، و دراین‌باره مطالبی‌آورده‌اند که خلاصه و حاصلش همان اصل تشابه عیسویت و تصوف است. و گویند نحوه زندگانی مسیحیان و اهل دیارات و صومعه نشینان مسیحی که درشرق وغرب پراکنده بودند، خاصه راهبانی که در جوار ممالك اسلامی یا در داخل سرزمین‌های مسلمانان زندگی میکردند، ونحوه تزهد وکناره‌گیری‌شان از دنیا، و گذران تمام عمر آنها در صوامع و دیارات و زهد و تقوای بی‌حد و حصر آنان، در صوفیان وتصوف اسلامی سخت مؤثر افتاد تا آنجاکه اولین خانقاه این فرقه به‌راهنمائی راهب مسیحی پایه‌گزاری شد. (ر-ك خانقاه دراین کتاب) وبسیاری از اعمال و طاعات و ریاضات صوفیان مانند چله‌نشینی وخلوت‌گزینی وروزه‌های مدام وجوع وسَهر و مراقبه و سفرهای توام با ریاضات شاق، وانعزال وگوشه‌گیری واعراض آنان از اسباب دنیوی و غیره وغیره، شباهت تامی به‌روزه و طاعات و کم‌خوری و کم‌خوابی و خلوت‌گزینی راهبان مسیحی دارد.

گلدتسهر دراین‌باره گوید: که«ما سابقاً بیان کردیم که تصور زندگانی نسك و پارسایی، از اندیشه‌های رهبانیت مسیحی سرچشمه گرفته، زیراکه مشاهده میشود که هدف‌این نسك و پارسایی اسلامی کمال‌تطابق بارهبانیت دارد. و آنچه دراینجا درخور توضیح و بیان میباشد اینست که عبارات انجیل که درراه تشویق‌به‌زهد زیاد به‌آن‌ها استشهاد میشود، تقریباً باهمان تصریح و همان نص در مبادی مخصوص به‌توکل دیده میشود. اکنون آنچه را عیسی دراین خصوص گفته درج میشود تامشابهت این‌دوگفته نمایان شود. «به‌پرندگان نگاه کنید که نه‌دانه میکارند ونه می‌دروند و ذخیره نمی‌کنند وخداوند تعالی روز به‌روز به‌آنها روزی میدهد.» این عباد و زهاد مسلمان خودرا شبیه به‌راهبان وناسکان نصاری کرده و مانند آنان جامه‌های پشمینه درشت دربرکرده‌اند، و میتوانیم این عادت‌راکه پوشیدن جامه پشمین باشد حداقل از دوره عبدالملك مروان

بدانیم، زیرا ظاهراً از آن دوره است که کلمه صوفی استعمال شده و بعدها برپیروان طریقه زهد اطلاق گردید.» (زهد و تصوف دراسلام ص ۴۹ ببعد)

درآثار صوفیان‌هم آمده است که اولین خانقاه را یکی ازامیران مسیحی در شهر رمله برای صوفیان ساخت. چنانکه خواجه عبدالله‌انصاری درطبقات‌الصوفیه آورده است که: پیشین خانقاه صوفیان که این طایفه‌را کردند آنستکه به‌رمله شام کردند. سبب آن بود که امیری بود ترسا یك روزی به‌شکار رفته‌بود. در راه او دو تن را دید از طایفه (صوفیان) که فراهم رسیدند، دست در آغوش یکدیگر کردند، پس آنجا فرونشستند آنچه داشتند خوردنی فراپیش نهادند وبخوردند و برفتند. آن امیر ترسا یکی را ازایشان را فراخواند، که آنچه دیده بود وی‌را خوش‌آمده بود آن الفت ایشان. پرسید ازوی‌که او کی بود؟ گفت ندانم. گفت تراچه بود؟ گفت هیچ چیز. گفت از کجا بود؟ گفت ندانم. گفت شما را جای هست که آنجا فراهم‌آیید؟ گفت نه. گفت من شما را جای کنم تا بـا یکدیگر فراهم آئید. آن خانقاه رمله بکرد. (طبقات‌الصوفیه انصاری ص ۹)

در اناجیل اربعـه و رسالات حواریون به‌عبارات و گفتار بسیاری برمیخوریم که از لحاظ معنی وجنبه‌های روحانی، شباهت تامی به اقوال صوفیان دارد. چنانکه در انجیل لوقا باب ۱۱ آیه ۱۵ آمده است: هر که سئوال کند یابد، و هر که بطلبد خواهد یافت. و هر که دری کوبد برای اوبازکرده خواهد شد. که بسیار شبیه است به‌حدیث «مَنْ طَلَبَ شَیْئاً وَجَدَ وَجَدَ» وعبارت «مَنْ قَرَعَ باباً وَلَجَّ وَلَجَّ» واین ابیات از مثنوی مولانـا:

گفت پیغمبر که چون کوبی دری		عاقبت زان‌در برون آید سری
چون نشینی بر سر کوی کسی		عاقبت بینی تو هم روی‌کسی

ویا درانجیل یوحنا باب ۳ آیه ۳ آمده است: «اگر کسی از سرنو مولود نشود ملکوت خدارا نمیتواند دید.» که بسیار شبیه است به‌مسئله زاد ه‌ثانی و تولد نو که صوفیان در آثار خود بسیار به‌آن اشاره کرده.

وباز در همان انجیل یوحنا باب ۸ آیه ۵۸ آمده است: که حضرت عیسی به‌حواریون گفت: «بشما میگویم پیش از آنکه ابراهیم پیداشود من‌بودم.» که ازلحاظ معنی به‌مفاد این بیت مولانا بسیار نزدیك است

من آن روز بودم که اسما نبود   نشـان از وجـود مسمّیٰ نبود

واین عبارت از رساله اول یونس باب ۳ آیه ۱۹: «حکمت این جهان نزد خدا جهالت است. چنانکه مکتوبست حکما را بمکر خودشان گرفتار میسازد...» که نزدیك است به‌عقاید صوفیان که حکمت و فلسفه را ساخته وبافته آدمی میدانند و آنرا از مخترعات شیاطین تصور میکنند وپیروی ازآن‌را نوعی ضلالت و گمراهی میشمارند و گویند:

دفتر صوفـی سواد و حرف نیست   جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم   زاد صوفی چیست آثـار قـدم

چنانکه اشاره شد بسیاری از مستشرقین با ذکـر اینگونه مطالب و شباهت‌هائی که بین اقوال صوفیان و مطالب اناجیل اربعه و گفته‌های حواریون و راهبان مسیحی مشاهده کرده‌اند معتقد شده‌اند که اساس و ریشه تصوف اسلامی‌را باید در مسیحیت و کیش آباء کلیسا جستجوکرد.

دسته دیگری از این محققان تصوف اسلامی را نهضتی ضد دین و مذهب دانسته‌اند و گویند تصوف‌هم چون بسیاری دیگر از فرق مـذهبی درقرونی ظهور کرد که ایرانیان میکوشیدند تا خودرا از یوغ استبداد خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس رهاسازند و برای رسیدن باین هدف از جمیع وسایل سیاسی و اجتماعی و علمی و مذهبی و غیره استفاده مینمودند که نتیجه آن یك سلسله آشوب و فتن و کشمکش‌هایی در شرق وغرب وشمال جنوب کشور گردید که سالیان درازی بطول انجامید مانند،فتنه خوارج وخروج علویان و آشوب سپید جامگان و خروج ابومسلم خراسانی و مازیار و بابك خرم‌دین و نظایر آنها که هرچند با قتل و غارت و سرکوبی خلق توام بود اما سرانجام به‌تسلیم خلفای بنی‌عباس و بسنده‌کردنشان به‌خراجی که از این نواحی میرسید و رهائی سرزمین‌های ایران‌انجامید.

بشهادت تاریخ این جنبش‌ها یا بصورت تحرك‌های اجتماعی بود

ویاجنبش‌های علمی و مذهبی که باعث پیدا شدن مکتب‌های مختلف علمی و فلسفی و فرقه‌های متنوع مذهبی شد مانند فرقه‌های معتزله و اشاعره و جَهمیّه و هفتاد واند فرقه دیگر که بسیاری از آنها مانند زنادقه و شعوبیّه با عصبیت نژادی نیز توام بود[1]. بازهم بشهادت تاریخ این تحرّك عظیم ازیك‌طرف، باعث ترجمه آثار علما و فلاسفه هندویونان وروم و سایر ملل شد و از طرف دیگر علت بوجود آمدن کتب و رسایل وآثار فراوانی شد که‌هریك ازاین فرق برای بکرسی نشاندن اهداف خود بوجود آوردند.

ازنظر این دسته از محققین تصوّف نیز از جمله این فرقه‌های‌متنوع است‌که دراوایل قرن دوم هجری پدیدار شد و پیروان آن با ارائه افکار مخصوص میخواستند بهدف و غایتی که داشتند برسند. «یعنی ایرانیان پس از آنکه در جنگ‌های قادسیه و جلولا و حلوان و نهاوند مغلوب اعراب شدند و استقلال خودرا ازدست دادند، پس ازکشمکش‌های میدان‌ـ های جنگ، تأثرات مردم ایران بشکل کشمکش درافکار درآمد که در تاریخ مذهبی و سیاسی و اجتماعی تاثیرات بزرگ داشته است و ازبهترین آن عکس‌العمل‌ها که نتیجه کشمکش فکری مذکور است یکی تشیع‌است ودیگری تصوف.» (تاریخ تصوف دراسلام دکتر غنی ص ۳ و ۴ و ص ۲۱ به‌بعد)

گلدتسهر گوید: «باید متذکر شد که یکی از اختلافات اساسی و جوهری است که در روابط مذاهب صوفیگری بااسلام شرعی موجوداست. مثلا پیشوایان اولیه متصوفه که اساس نظریات تصوف و آراء آنرا وضع کرده و بنیادش‌را نهاده‌اند، عمل قلبی را مقدم و برتر از اداء عمل رسمی وظاهری و واجبات و احکام اسلام یا باصطلاح خود برتر از عمل‌جوارح دانسته‌اند.» (زهد وتصوف دراسلام ص ۸۸)ـ موضوع تعارض صوفیان بافلاسفه و متکلمین. خود مطلبی است سخت جالب که در جای خود دراین

۱ــ جهت اطلاع بیشتر رك: به‌کتب ملل و نحل و حجةالحق تالیف نگارنده فصل ۲ ص ۵۶ تا ۱۴۷ و فصل سوم ص ۱۴۷ تا ۲۲۷ چاپ اول

مقدمه به‌آن اشاره خواهد شد. اما آنچه باید دراینجا ذکر شود اینست که بعضی از محققان غربی با ارائه مطالب گفته شده برآن عقیدت‌اند که تصوف‌هم مانند بعضی ازفرقه‌هائی‌که از اوائل قرن‌دوم به‌بعد در سرزمین پهناور اسلامی بوجودآمد فرقه‌ایست ساخته و پرداخته‌ایرانیانی‌که مخالف مذهب بوده‌اند و غرضشان از بوجود آوردن این فرقه معارضه با دین بوده است.

حاصل کلام آنکه بطوریکه باختصار بیان شد عده‌ای از مستشرقین، تصوف اسلامی را مکتبی میدانند که از نحوه تفکر فلاسفه قدیم، و یا آراء وعقاید ایرانیان و هندوان ومذاهب متنوع آن روزگاران مأخوذ شده است. و یا از جمله فرقه‌هائی تصور کرده‌اند که در اوائل قرن دوم هجری جهت مخالفت و مبارزه بااوضاع و احوال حاکم آن روزگار بظهور پیوسته است. وحال آنکه واقعیت موضوع غیر ازاینست و تا آنجا که از آثار موجود صوفیان در طی قرون مشهود است، تصوف اسلامی در اساس وبنیاد خود ارتباطی با آن آراء و عقاید نداشته و اصل و ریشه آنرا باید درکتاب آسمانی مسلمانان، و سنت رسول‌اکرم، و زهد وورع وتقدس خاص صحابه اولیه، و نحوه تفکر آنان جستجوکرد و آنچه از آراء و افکار فلاسفه و علمای ومذاهب مختلف ادوار گذشته در آثار آن مشاهده میشود مربوط به‌ادوار بعد است نه‌به‌اصل و اساس و ریشه وبنیاد این مکتب.

حقاً باید باین‌نکته توجه داشت‌که هرمکتب ومسلك‌اصیلی‌برای‌خود بنیاد و پایه و مایه‌ای خاص دارد که قوام ودوام آن مکتب و مسلك برآن نهاده شده است. اما بمرور زمان و گذشت روزگار ممکن است بعللی یك سلسله آراء وافکار متفرق و متنوع نیز به‌آن مسلك وارد شده باشدکه منوط به‌پیشرفت زمان آن فرقه و مکتب است. و هیچ مذهب و ملتی و نحوه تفکری ازاین قاعده مستثنی نیست و از تاثیرات زمانه مصون و محفوظ نمانده است و شاید همین امر یکی از علل بقاء و ثبوت وامتداد وپیشرفت آن مسالك و مکتب‌ها شده است. تصوف اسلامی‌هم که اساس وبنیادش را باید در اسلام وزهد و تقوای مسلمانان اولیه مشاهده کرد،

که در طی قرون پس از آشنائی مسلمانان با علوم و فلسفه و آراء وعقاید یونانیان و هندوان و دیگران، و پیداشدن مکاتب علمی از اواخر قرن اول هجری، و ترجمه آثار یونانیان و هندوان و سایر ملل ونحل وتدریس وتحقیق درآنها درمدارس وحلقات درس مسلمانان که در اوائل قرن دوم رایج شد وتاثیر عمیق این مسئله دراجتماعات علمی مسلمانان که بشهادت تاریخ در شرق و غرب کشور وسیع اسلامی توسعه پیدا کرده‌بود، درهمه مسالك و مکتب‌ها موجود درآن زمان بی‌اثر نماند از جمله در تصوف و آراء صوفیان که بعداً به‌آن اشاره خواهد شد.

بنابراین آنان که اساس تصوّف‌را آریائی میدانند چندان راه صواب نرفته‌اند چه بشهادت تاریخ آریائی‌های که بسرزمین ایران وارد شدند سال‌های طویلی از تاریخشان صرف جنگ و ستیز با بومیان اصلی و درگیری با تورانیان و نظایر آنان شد که فرصتی برای پیدایش مطالب فلسفی و علمی بدست نمی‌آمد. بعلاوه در آثار اولیه دین زرتشت مانند کتاب مقدس گاتـا که تاریخ ظهور آنرا تاهزار و صد قبل ازمیلادمیرسانند مطالبی شبیه موضوعات عرفان مشاهده نمی‌شود. علتش نیز معلوم است چه درآن روزگار مسائلی برای آریائی‌های ساکن این سرزمین مطرح بود که با حیات مادی و کوشش هرچه بیشتر در طریق بهتر کردن زندگانی روزمره سروکار داشت و بطوریکه اشاره شد مردم آن روزگار هنوز سرگرم پیشرفت در سرزمین‌های بدست آمده و جدال با تورانیان کـه به آریائیهای ماوراء جیحون اطلاق میشد و نظایر آن بوده و هنوزمجالی برای تفکر در عرفان و معار ف نیافته بودند بهمین جهت در آثار اولیه این قوم مسائل مربوط به‌معرفت و عرفان مشاهده نمیشود.

واما استناد باینکه چون اجداد بعضی از صوفیان اولیه زرتشتی یا بودائی بوده‌اند، نیز نمیتواند دلیل قاطعی برای یافتن اساس این مکتب‌را در آراء هندوان و ایرانیان دانست. چه‌سرزمین وسیع ایران که از ماوراء جیحون تا بستر فرات را فرامیگرفت وقتی بدست مسلمانان افتاد که ملل ونحل مختـلف در آن زندگی میکردند و معتقدین به‌مذاهب مختلف

آریائی و سامی مانند کیش زرتشتی ومانوی و بودائی و یهود و مسیحی و صائبین و مذاهب دیگر درآن می‌زیستند و همه کسانیکه باسلام روی آوردند قبلا به‌یکی از آن مذاهب معتقد بودند.

بعلاوه اگر پدر و یا جد کسی قبلا زرتشتی یا مانوی و یا مسیحی بوده است دلیل بر نفوذ آن ادیان در دین نو پذیرفته او نمیشود خاصه مسلمانانی چون بایزید بسطامی و معروف کرخی و دیگران که در زهد و ورع و پرهیزکاری اسلامی در همان روزگار انگشت نمای خلایق بودند. ارجاع آنان به‌کیش رها شده سابق خود، با آنهمه زهد و ورع مسلمانی بعید به نظر میرسد،خاصه با داشتن راهنمایانی چون مولای متقیان و امام جعفر صادق و علی‌بن‌موسی‌الرضا علیهم‌السلام که همه ازسلاله نبوت و چشم و چراغ اسلام و مسلمانی بوده‌اند و اغلب صوفیان اولیه چون سفیان ثوری و معروف‌کرخی و نظایر آنان در محضر آنان مسلمان شده واز صحابه معروف ومشهور آنها به‌شمار میروند. بعلاوه درمیان صوفیان اولیه به‌کسانی چون ذوالنون مصری و عمروبن عثمان مکی و احمدبن عاصم انطاکی و نظایر آنها برمیخوریم که پدران‌شان مصری و رومی و عرب و غیره بوده‌اند و اگر قرار باشد نحوه تفکر پدر و پسر کسی در اساس مکتب‌ها مؤثر شود باید ریشه تصوف اسلامی را در نحوه تفکر فراعنه مصر وامپراطوران روم وقبایل‌مختلف عرب‌جاهلی هم جستجو کرد.

اما آنانکه تصوف را نهضتی ضد مذهب تصور کرده‌اند نیز درست بنظر نمیرسد، چه عارفان اولیه از جمله زاهدان و قدیسین بنام بوده‌اند که زهد و ورع آنان زبان‌زد خاص وعام بوده وازاین جهت مورد احترام اجتماعات آن دوران واقع میشدند واغلبشان در مکتب ائمه و صحابه تربیت شده و تعلیم یافته بودند مانند حسن‌بصری که بقول شیخ فریدالدین عطار: «پرورده نبوت و خوکرده فتوت‌بود، و ازتابعین سخت معتقد و در کنارام‌السلمه زن رسول خدا و مکتب صحابه بزرگ پرورش یافته بود» (تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۲۴) و حلقات درسش را که شهرتی بسزاداشت تفسیر آیات قرآن مجید و نقل احادیث رسول خدا صلی‌الله علیه و آله

وسلم وسنّت او تشکیل میداد[1].

و یا رابعه عدویه که اورا سیده امت محمد صلی‌الله علیه وآله وسلم می‌نامیدند و سراسر عمرش در زهد و ورعی مافوق تصور گذشت و در سفرهائی که بمکه و مدینه میکرد تا آداب حج را بجا آورد، از سر اخلاص سراسر آن راه دراز را پیاده طی میکرد. یا عبدالله مبارك که از علمای مشهور شریعت بشمار میرفت و در علم حدیث وفقه چنان بود که او را «رضی‌الفریقین» می‌نامیدند چون باین مسلك گروید بقیه عمر را در جهاد با کفار و زهد و تقوای سخت مبالغه آمیزی سپری[2] کرد و در شرح احوال همه‌کسانی را که صوفیان آنها را از مشایخ اولیه خود می‌دانند مطلبی که برای خواننده بسیار چشم‌گیر است اعتقاد عظیم آنان باصول و فروع اسلام و زهد وتقوای بی‌نظیر آنها در جامعه مسلمانان است که در اجتماعات همان زمان نیز مورد تعظیم و تکریم واقع میشدند.

اما آنان که اساس تصوف اسلامی را به‌مذاهب مختلف هندیان ویا عیسویان روم شرقی نسبت میدهند نیز راه درستی نرفته‌اند وحقاً چنانکه استاد نیکلسن گفته است: «تصوف اسلامی متعلق به‌اسلام است همانگونه که تصوف مسیحی وابسته به‌مسیحیت است.» (ترجمه تصوف اسلامی ص ۳۵) بعلاوه بشهادت تاریخ مسلمانان اولیه بعلت جنگ و درگیری‌هائی که با ملل متنوع جهت گسترش اسلام داشتند، و پیشرفت سریع این مذهب درشرق و غرب آن روزگار چنانکه خدای‌تعالی آنرا وعده فرموده بود، مسلمانان را فرصتی بدست نمیداد تا بتوانند در آثار و آراء فلاسفه یونان وروم یا مذاهب متنوع هندیان و سایر ملل بغور و بررسی پردازند.

پس ازخلفای راشدین هم بشهادت تاریخ‌حکومت جابرانه بنی‌امیه و اشتغال‌آنان با مخالفین وجنگهای‌اسپانیول واغتشاشات داخلی‌کشورپهناور

۱ــ جهت اطلاع از شرح‌حالش رك: شذرات‌الذهب ج ۱ ص۱۹۲ وتذکرة‌الاولیاء ج۱ ص۵۲ وخیرات‌الحسان ج۱ ص ۱۳۸ و اعلام‌النساء ذیل نام او

۲ــ رك: شذرات‌الذهب ج۱ ص۲۹۵ وکشف‌المحجوب ص ۱۱۷ و نورالسافر ص ۳۳۲ و بیان‌التبیین ص ۱۱۵

اسلامی فرصتی و وقتی برای رسیدن باراء و عقاید دیگران نمی‌گذاشت. بعلاوه زمان بیشتری لازم بود تا ملل متنوع تازه مسلمان شده با زبان فاتحان که عربی بود آشنا شوند، تا بتوانند با قرآن کریم و احادیث رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم و سنت او وگفتار و اقوال صحابه آشنائی کامل بهم رسانند. بهمین جهت چنانکه در تواریخ آن روزگار آمده است از همان نیمه آخر قرن اول هجری برای فهم قرآن و درك احادیث و سنت رسول (ص) و آشنائی با اصول و فروع اسلام، حلقات درسی تشکیل شد چون حلقات درس حسن بصری و نظایر او که درآن حلقات مواردی که که مورد احتیاج اجتماعات زمان بود مانند قرآن وتفسیر حدیث وسنت و غیره تدریس میشد، تا تربیت شدگان آن حلقات که همان مفسران و محدثین و علمای اولیه صرف و نحو زبان عربی بودند بتوانند احتیاجات روبه‌تزاید اجتماعات آن روزگار را برآورند.

وبشهادت تاریخ پس از انقراض حکومت بنی‌امیه و روی‌کار آمدن خلفای عباسی بود که بازهم بعلت احتیاج زمان، فراگرفتن علوم خاصه فلسفه و سایر علوم متداول شرقی و غربی رایج شد. چون بعلت وجود اقلیت‌های مذهبی و معارضه آشکار و مخفی آنان بااسلام و ارتباط روزافزون مسلمانان با ساکنین هند و ممالك روم و آراء و افکار ایشان، ناگزیر شدندکه با فلسفه و علوم و افکار وعقاید آنان آشنائی بهم رسانند و باهمان سلاحی‌که مخالفانشان از آن استفاده میکردند مسلح شوندو بمبارزه برخیزند. بهمین جهت از زمان منصور خلیفه دوم عباسی (۱۳۶ تا ۱۵۸ هجری) ترجمه کتب علمی یونانی وایرانی و قبطی و هندی ورومی و غیره شروع شد ودر زمان مأمون خلیفه هفتم (۱۹۸ تا ۲۱۸) باوج ترقی خودرسید و مترجمینی‌آگاه و زبردست پیدا شدند که با سعی وکوشش فراوان خود آن کتب و آثار را بزبان عربی برگرداندند.

ودر همین زمان است‌که ملل متنوع کشور پهناور اسلام‌آمد وشد و آمیزش بیشتری‌باهم پیداکردندکه نتیجه آن‌آگاهی بیشتر ازنحوه‌تفکرو آثار علمی یکدیگر شد. و بعلت آرامشی که پس ازجنگ‌های اولیه اسلام و

حکومت جابرانه بنی‌امیه در سراسر سرزمین‌های پهناور اسلامی پدیدار شد، سیر و سفر سیّاحان هندی ورومی وسایر ملل که دارای مذاهب و آراء متنوع بودند شروع شد و از این تاریخ است که مسلمانان خاصه علما و دانشمندان بوسیله ترجمه کتب و رویاروئی با سیاحان سرزمین‌های دیگر، با آراء و عقاید هندیان و یونانیان و سایر کشورها آشنایی بهم رسانیدند. وباز بشهادت تاریخ این نهضت موقعی صورت گرفت که‌مسئله تصوف سالیان درازی بود که در عالم اسلامی رونق گرفته بود و در سراسر کشور اسلامی خاصه خراسان وکوفه ومکه ومدینه شیوعی بسزا یافته بود.

بدیهی است که ترجمه کتب قدما و آمیزش دانشمندان اسلامی با سایر علمای غیر مسلمان، و آشناشدن آنان با آراء و عقاید مختلف موجود آن‌روزگار، در ظهور ملل و نحل مختلف اثری بسزا داشت، وخواه و ناخواه فِرَق متنوع اسلامی که روز بروز بر تعداد آنان اضافه میشد ازاین مسائل بی‌بهره نماندند و ناگزیر در نحوه تفکر آنان اثری بسزا گذاشت. و از این زمانست که مسئله اتحاد و حلول ووحدت وجود و ولایت مطلق و جز آن و بسیاری از مسائل دیگر درمیان مسلمانان‌رواج پیداکرد و باعث یك سلسله پیشامدهائی شد که در تاریخ زمان منعکس است. و فرق و ملل و نحل مختلفی پیدا شدند که هریك برای خود مکتبی خاص داشتند و در حلقات درس ومدارسی که بعداً در سراسر ممالك اسلامی پدید آمد به‌تبلیغ و ارائه عقاید خود پرداختند.

تصوف نیز خواه و ناخواه از این وضع نوظهور بی‌بهره نماند، و میان صوفیان هم فرق متعدد و مختلفی پیدا شد که اسامی آن فرق و کیفیت آراءشان را در کتب متنوع صوفیان آن دوران میتوان دید. اما چنانکه اشاره شد این تحرك و تاثیر عقائد و پیدا شدن فرق در میان صوفیان زمانی رخ داد که از نشأت و ظهور تصوف شاید در حدود یك قرن یا بیشتر میگذشت. و تقریباً از اواسط قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری دراین مکتب‌هم چون سایر مکاتب اسلامی فرقه‌های نوظهور و آراء و عقاید نوپا ظاهر شد، و از ایـن تاریخ است که آثاری از نحوه

تفکر برهمنان هند و بودائیان و فلسفه آباء مسیحی و مکتب‌های یونانی و و اسکندریه‌وغیرمرابخوبی میتوان مشاهده کرد. و در همین زمان است که اشخاصی چون حسین‌بن منصور حلاج (مقتول بسال ۳۰۹) وابوسعید ابوالخیر (متوفی‌بسال ۴۴۰) واستاد ابوالقاسم قشیری (متوفی بسال ۴۹۵) وده‌ها خرقه‌پوش دیگر پیدا شدند که هریك ازپیشوایان بزرگ‌این مسلك بشمار میروند و آراء و عقایدشان دراین فرقه اثری بسزا گذاشته است. اما باز بایدباین نکته اشاره کرد که بین نحوه تفکر این مشایخ‌عظام باصوفیان اولیه که حقاً باید آنان را قدیسین وزاهدان صدر اسلام دانست تفاوت بسیار است و بطوریکه بعداً اشاره خواهد شد خود مشایخ قرن چهارم به‌بعد نیز براین نکته معترفند و در دگرگونی وتغییر شکل یافتن تصوف مطالب بسیار اظهارکرده‌اند که در محل خود بدان اشاره خواهد شد.

بنابراین اساس وریشه واقعی تصوف‌اسلامی راکه برزهد و ورع‌خاص بنیان‌گذاشته شده است، باید درکتاب مبین وسنت رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌و آله وسلم وائمه معصومین و صحابه و تابعین اولیه جستجو کرد. درقرآن مجید اساس و پایه زندگانی مسلمانان برتقوی و پرهیزگاری متکی و تنها پرهیزکارانند که در منزلت قرب واقع شده وخدای تعالی آنان راگرامی میدارد و میفرماید: «**ان اکرمکم عندالله اتقیکم**» (سوره الحجرات آیه ۱۳) و در احادیث نیز تنها مزیت آدمیان تقوی است وبس چنانکه فرماید «لافَرَقَ بَیْنَ سَیّدِالقُرَیْشِی وَزَنجِیَ الحَبَشِی اِلّا بِالتَّقوی» بنابراین رجحان و برتری مسلمان فقط و فقط منوط به‌تقوی و پرهیزگاریست نه در انساب وعشیره وسرمایه ومال ومنال و زیبائی وسایر موازین. با توجه به‌زندگانی صوفیان اولیه چون رابعه وعبدالله مبارك وابوهاشم کوفی ودهها صوفی دیگر بطور وضوح باین نکته برمیخوریم که آنان درواقع وحقیقت امر زاهدان وقدیسین مشهور زمان خود بوده‌اند که همه عمر خویش‌را صرف رسیدن باین تقوی وپرهیزگاری کرده‌اند وبرای رسیدن باین مقصود متحمل ریاضات فراوانی شده‌اند که در شرح احوالشان باید دید.

قرآن مجید که راهنمای مسلمانان و مرجع اصلی صوفیانست کتابیست که بوسیله رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم برای هدایت عموم مردم و کافه خلق جهان نازل شد تا «آنان را از ظلمات جهل به‌نور حقیقت وراه راست و صراط مستقیم هدایت فرماید.» (سوره ابراهیم آیه ۱) کتابیست که«مؤمنان را شفاست و کافران را خسران و زیان فـزا» (سوره اسری آیه ۲۸)«مایه نصرت عمومست و اهل یقین را موجب‌هدایت ورحمت پروردگار است.» (سوره الجاثیه آیه ۲۵) برای بهره‌مندی و استفاده بیشتر از این کتاب آسمانی، مؤمنان باید «هنگام قرائت آن ساکت باشند و گوش و هوش فر آن دهند تا راه رستگاری را بیابند». (سوره اعراف آیه ۲۰۴) این کتاب میزان حق و باطل است و سعادت دنیا وآخرت مؤمنان درگروآنست. و بهمین جهت صوفیان نیز تمام اصطلاحات خودرا از آن گرفته‌اند و شاید جز کلمه «ورع» تمام اصطلاحات آنان را در آیات کریمه میتوان یافت.

اجتماعات و مردم ممالك مفتوحه اسلامی از همان آغاز کار باچنین کتابی‌که تنها میزان حق و باطل است سروکار پیداکردند، و از درك مطالب آن‌که ضرورت حیاتی داشت و دنیا و آخرتشان درگرو آن بود ناگزیر بودند. بدیهی است که درك بسیاری از آیات این کتاب عدیم‌النظیر برای مردمان تازه مسلمان شده چندان سهل و آسان نبود و بدون‌تحقیق وغور و بررسی بسیار، دسترسی به‌رموز آن غیرممکن می‌نمود. ناچـار برای‌درك بسیاری از مطالب، ازاحادیث رسول صلی‌الله علیه و آله وسلم و اخبار صحابه و اقوال ائمه و تابعین باید کمك میگرفتند، لذا از همان اوان کار از تعبیر و تفسیر آیات کریم باید بهره‌مند میشدند. و همین تعبیرات و تفسیرات بود که از بدایت کار باعث پیدا شدن فرق مختلف وملل و نحل متنوع گردید، که هرکدام از خواندن آن کتاب و تفکر درآیات آن درك خاصی میافتند و باندازه فهم و علم خود از آن‌بهره‌مند میشدند. صوفیان نیز مانند سایر فرق و ملل از متشابهات و محکمات این کتاب آسمانی استفاده‌ای خاص کردند و بانحوه تفکر بخصوص خود از آن

بهره‌برداری نمودند و بنابگفته خودشان:

ما زقرآن مغز را برداشتیم	قشر را پیش خران بگذاشتیم

با مطالعه احوال صوفیان اولیه که در زهد و تقوی سرآمد اقران زمان خود بوده‌اند باین نکته متوجه میشویم که غایت و غرض آنان از آن‌همه ورع و تزهد و تحمل ریاضات و مشقات رسیدن «بحقیقت‌مطلقه» بوده‌است که دست‌رسی بدان ازطریق اکتساب علوم ظاهر امکان پذیرنیست بلکه از طریقی خاص که این مکتب ارائه میداشت که سرانجام به «عین‌ـ الیقین و حق‌الیقین» (رـك: ذیل این دو کلمه در متن کتاب) می‌انجامید میتوان این راه بی‌زینهار را که «هرشبنمی درآن راه صد موج آتشین است» پیمود وبه‌جان جانان و معشوق کل ولطیفه عالم وجود پیوست. چه آنان گویند که میان خالق و مخلوق ارتباطیست که فقط با طی یکی ازدوراه «سلوك» و یا «صحبت» میتوان بدان پی‌برد (رـك: **سلوك و صحبت** در متن کتاب) و به‌خودشناسی و خداشناسی که غایت و غرض خلقت است رسید. بنابراین صوفی در صدد شناختن خالقی است‌که باکلمه «کن» هستی آفرین است. (سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۱۱۷ و سوره قصص آیه ۶۱ و سوره‌مبارکه ص آیه ۲۲۳ و سوره یسن آیه ۸۳) و همه ذرات عالم دراین جهان بی‌انتها بستایش او برخاسته و به‌تسبیح و تقدیس او مشغولند. (سوره تغابن آیه ۱ و سوره مبارکه اسری آیه ۴۴ وسوره حشر آیه ۱) خدائی که احاطه‌اش برهمه هستی شهودیست وایمان‌آوردن باواصل و اساس و غرض خلقت است. (سوره مبارکه آل‌عمران آیه ۵ و سوره نساء آیه ۸۴)

بنابراین اصول عقاید صوفیان مسلمان را باید در قرآن کریم و احادیث و اخبار منوط به‌آن جستجو کرد. و کیفیت زندگانی زاهدانه آنان را در سنت رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله و سلم وائمه اطهار علیهم‌السلام کاوش نمود. بشهادت آثار این قوم، صوفیان اولیه سعی بلیغ داشتند که نحوه زندگانی خودرا تا آنجا که میشد با آن سنت خداپسندانه ورفتار و کرداری مشابه آن منطبق نمایند. و کوشا بودند که با ریاضت

ومجاهدت به‌یکایك آن سنن عمل نمایند. چنانکه ابوسعید ابوالخیر در شرح زندگانی خود گوید: «هرچه نوشته بودند یا دیده که مصطفی صلی‌الله علیه و آله و سلم آن کرده است یا فرموده بجای آوردیم، تا آنجا که نوشته بود در حرب احد مصطفی را صلی‌الله علیه و سلم برپای‌جراحتی رسیده بود، وی برسر انگشتان پای بایستاد واوراد گزارد که قدم برزمین نتوانست نهاد. ما بحکم متابعت برسرانگشتان پای بایستادیم و چهارصد رکعت نماز بگذاردیم. و حرکات ظاهر و باطن را برحکم سنت راست کردیم چنانکه عادت و طینت گشت. (اسرارالتوحید ص ۲۵) لذا معتقدین باین مکتب میکوشیدند که در رفتار و اقوال خود از سنت رسول صلی‌الله علیه و سلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام و صحابه اولیه و تابعین آنان تقلید کنند،نه از آداب معاشرت افلاطون و تدبیر منزل ارسطو و نحوه رهبانیت راهبان مسیحی و اباء کلیسا و امثال و اقران آنان.

«رسول خدا همیشه خودرا در ردیف فقرا قرارمیداد و درخوراك ولباس و منزل مثل آنها زندگی میکرد. با کمترین غذا میساخت، و همواره خوراکش از حدود نان و خرما و سرکه و امثال‌آن تجاوزنمی نمود. لباسش از پشم و بسیار ساده بود وگاهی گلیمی یا پارچه‌ای پشمین وجز آن برخود می‌پیچید. نعلین دوتو وباهم دوخته می‌پوشید، و لباس آن حضرت در غالب اوقات از ثوب سطبر بود از قبیل گلیم‌های صوف سطبر کهنه یاگلیمی مرقع. در کار مسکن اهتمام نمی‌فرمود و بعمارت آن التفات نمی‌نمود، و از دنیا بیرون رفت و خشت برخشت ننهاد. حجره‌هایی‌که در آن زندگی میکرد از خشت خام بود و هیچ زینتی نداشت. بافقرا و مساکین در غایت تواضع بود و با اغنیا و ارباب دولت در نهایت ترفع. آن حضرت از نفقه و ملبس و مسکن بقدر ضرورت اکتفا میکرد وبماسوی رغبت نمی‌نمود، ومیگفت: مافوق ازار وسایه دیوار و کوزه‌ای آب و پاره‌ای نان زیادت از حاجت است که بنده بدان در روز قیامت محاسب خواهد بود. ملوك اقالیم باو هدیه‌ها فرستادند، برای خود هیچ ازآنها بسند نکرد و درهمی ازآن نگاه نداشت وبین فقرا قسم فرمود.»

(نثرالجواهر ص ۱۵۱ و ص ۱۶۵)[1]

صحابه و پیروانش نیز از او تقلید میکردند. در شرح احوال ابوبکر آورده‌اند که: همیشه محزون بود و با غذای معمولی ولباسی بسیار ساده زندگی میکرد، و هرچه بدست می‌آورد انفاق می‌نمود و آورده‌اند چون آیه انفاق نازل شد «چهل‌هزار درم پیش پیغمبر آورد آشکارا، و پنجاه هزار پنهان، و هرچه داشت همه را بداد تا در خانه او هیچ نماند جز گلیمی که دردوش گرفت، چه در همه خانه ریسمانی نیافت که آنرا بوی بندد. بیامد و پیش پیغمبر دو زانو بنشست.» (شرح تعرف ج ۱ ص ۵۹) و چون مرد کفن نداشت، او را در جامه‌اش پیچیدند و دفن کردند[2].

عمر خلیفه دوم راشدین که قلمرو حکومتش شرق و غرب دنیای آن روزگار را فراگرفته بود، باغذایی ناچیز میساخت و غالباً با نان و سرکه وخرما افطار میکرد، و با خشت زدن روزگار میگذرانید و چون جز درمی‌چند ازاو باقی نماند که بین وراثش تقسیم کردند[3].

تقوی و پرهیزکاری مولای متقیان چنان بود که حتی دشمنانش‌هم اورا مثال کامل زهد و ورع وتقوی میدانستند. اول‌کسی بودکه باسلام ایمان آورد و در بجاآوردن آداب این دین مبین چنان بود که نمونه و سرمشق سایر صحابه واقع میشد. دربجاآوردن نمازها و نوافل و تهجدات وسجودهای ممتد چنان بودکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله وسلم او را «ابوتراب» نامید. کوچکترین توجهی‌باموردنیا نداشت وهمیشه ازدسترنج خود زندگی میکرد. چون از دختر رسول(ص) خواستگاری کرد، تنها زرهی که داشت فروخت و در کار عروسی خرج کرد. لباسش چون

۱ــ جهت مزید اطلاع از کیفیت زندگانی رسول‌خدا (ص) رسك: طبری ج۳ ص۱۸۵ وابن‌اثیر ج۲ ص۱۲۷ وابن هشام ج۱ ص ۱۴۸ و عقدالفرید ج۳ ص ۸ به‌بعد و طبقات ابن‌سعد ج ۱

۲ــ جهت مزید اطلاع رسك: تاریخ‌الخلفای سیوطی ص ۱۹ تا ۷۴ و حلیة‌الاولیاء ج۱ ص ۲۸ ببعد و کشف‌المحجوب ص ۷۸ تا ۸۱ و صحیح مسلم ج ۷ ص ۱۵۸ تا ۱۱۱

۳ــ تاریخ الخلفای سیوطی ص ۷۴ ببعد و تجارب ص ۲۱ تا ۳۲ و حلیة‌الاولیاء ج ۱ ص ۳۸ تا ۵۵ و صحیح مسلم ج ۷ ص ۱۱۱ و طبری ج ۵ ص ۱۶ ببعد

رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم و سایر صحابه پشمینه بود، و غالباً بانان جوین سدجوع میکرد و از اغذیه لذیذ اجتناب میفرمود و پیوسته میگفت: «لاتَجْعَلوُا بُطوُنَکُمْ قُبورَالحَیَوانْ.» دنیا را سه طلاق گفته بود و باآنکه در دوران خلافتش برسرزمینی حکومت میکرد که از دیوار چین تاجبل‌الطارق امتداد داشت، پیوسته زر و سیم و درم و دینار فراوانی را که بعناوین زکات و خمس و مالیات و جزیه و غیره باو عرضه میشد، در مقابل آن همه زر و سیم‌ها می‌ایستاد و میفرمود «یاصَفْرا وَ یابَیْضاء غُرّیْ غَیْرِیْ.» یعنی ای طلا و نقره‌ها کسی دیگر جزمرا بفریبید. وآن همه را بین محتاجان تقسیم میفرمود و بمصارف خیر میرسانید. (النباءالعظیم ص ۷۵).

پیوسته لباس و غذای خودرا از دسترنج خویش تهیه میکرد و به‌بیت‌المال التفاتی نداشت. او دنیا را سه‌طلاق گفته بود و چون شهید شد پسرش حسن علیه‌السلام در کوفه برمنبر شد و گفت: «امیرالمؤمنین از میان شما رفت و از خود بیش از چهارصد درهم باقی نگذاشت که آن‌راهم درکار غلامی کرده‌است.» رسول خدا صلی‌الله عایه و سلم درباره او فرمود: «اَنَا سَیّد وَلَدآدَمَ وَ عَلیٌ سَیّدالعَرَبْ.» و نیز او را امیرالمؤمنین خطاب فرمود. (حلیةالاولیا ج ۱ ص ۶۳) قاطبه صوفیان او را پیشوای خود میدانند و سند خرقه خویش‌را باو میرسانند و درباره او گویند: سید قوم بود و محبوب معبود. باب مدینه علم بود و رأس مخاطبات و مستنبط اشارات. رایت مهتدین بود وولی متقین وامام عادلین. اَوّلُ‌مَنْ آمَنْ بود ودرمیان صحابه علم وایقانش از همه بیشتر و برتر، وحلمش عظیم‌تر بود. قدوةالمتقین بود و زینتةالعارفین. (حلیةالاولیاء ج ۱ ص ۶۱)

بشهادت تاریخ زهد و تقوای ائمه معصومین و صحابه اولیه و تابعین وپیروان آنها که گرفتار فریب و سازش‌کاریهای خلفای بنی‌امیه‌نشدند، بحدّی بوده است‌که نقل آن همه در اینجا میسر نیست وسراسر شرح احوالشان آمیخته با تقوی و پرهیز کاری خاصی است‌که اسلام بدان توصیه می‌نماید. این تقوی بحدی بود که علی‌ابن ابی‌طالب و پسرش حسین

علیهم‌السلام جان خودرا درسرآن نهادند و ورع و پرهیزکاری علی‌بن حسین علیه‌السلام و علم و معرفت امام باقر و فرزند ارجمندش امام صادق بحدی بود که طالبان و علمای آن روزگار از اقاصی بلاد برای زیارتشان به‌مکه و مدینه می‌شتافتند واز برکات منابر و محاضرشان بهره‌ها میبردند و حقاً باید گفت که پایه‌گذار علوم اسلامی که علت آنهمه گشایش وفتوح در کار مسلمانان شد این دوتن بودند که محاضرات و مناظرات آنان در تاریخ ثبت است. (ر ـ ك ج ۳ امام جعفر صادق)

اغلب صوفیان اولیه چون سفیان ثوری و ابوهاشم و دیگران در مکتب این‌ائمه تربیت شدند و در زندگانی روزمره خود ازکیفیت اخلاق وروية آنان تقلید مینمودند. و بشهادت تاریخ تصوّف، صوفیان خرقه خود راکه تنها نشانه اصالت این مکتب است به‌معروف‌کرخی میرسانند که او این خرقه‌را از امام‌رضا علیه‌السلام دریافت داشت و او از پدران خود تاعلی‌بن‌ابی‌طالب سلام‌الله علیه. و چنانکه در ذیل عنوان «تشییع وتصوف» خواهد آمد اساس سلوك خودرا براصول اخلاق ورفتار و دستورات آنها نهاده‌اند. بنابراین باردیگر تکرار میشود که ریشه این مسلك را باید در تعالیم قرآن و سنت رسول صلی‌الله علیه و آله وسلم و ائمه معصومین و صحابه و تابعین اولیه جستجو کرد،نه در آثار یونانیان و قبطیان ورومیان وهندیان و امثال آنان. حتی صوفیان پشمینه‌پوشی راکه در ذیل کلمه خرقه دراین کتاب بدان اشاره خواهد شد از آنان اقتباس کرده‌اند نه از رهبان مسیحی و برهمنان هندوستان. درطبقات ابن‌سعد آمده است که «ابوموسی اشعری بفرزند خود گفت: اگر مارا با رسول خدای میدیدی مشاهده میکردی که همه پشمینه درتن داشتیم واگر باران از آسمان میبارید بوی پشم ازالبسه ما بدماغت میرسید. (طبقات ابن‌سعد ج۴ص۸۵)

دراینجا باید باین نکته توجه داشت که زهد وپارسایی درزمان‌رسول خدا صلی‌الله علیه و آله وسلم و صحابه او و تابعین ایشان صورت افراط نداشت، چه در قرآن کریم به‌آیات بسیاری برمیخوریم که انسان‌را به اعتدال ومیانه‌روی در زندگی توصیه فرموده‌واز زیاده‌روی وافراط

بازش داشته است چنانکه فرموده است «**لانسرفوا انه لایحب المسرفین.**» (سوره‌الانعام آیه ۱۴۱) ودرجای دیگر فرموده است: «**کلواواشربوا ولا تسرفوا انه لایحب‌المسرفین.**» (**سوره الاعراف آیه ۳۱**) واهل تبذیر و اسراف‌را یاران شیطان‌خوانده است: «**ان‌المبذرین کانوا اخوان‌الشیاطین.**» (سوره بنی‌اسرائیل آیه ۲۷) اما استفاده از نعمت‌های دنیا واز رزق و روزی سالم ونیك را نه‌تنها نهی نمی‌کند بلکه استفاده ازآن را توصیه فرموده «**قل من حرم زینةالله التی اخرج بعباده والطیبات من‌الرزق، قل هی للذین آمنوا فی‌الحیوة الدنیا خالصة.**) (سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۳۲) رسول خدا صلی‌الله علیه واله وسلم ویاران او با همه زهد و تقوای خاصی که داشتند هیچگاه خود را ازوسایل زندگی محروم نمی‌ساختند وبهره‌مندی از نعمت‌ها را حرام نمیدانستند. اما زهد و پارسایی همیشه مورد توجه‌شان بوده است وحتی‌الامکان از تجملات بی‌جا وعیش وعشرت‌های بی‌مورد وافراط در امور زندگی اجتناب میکردند. مردمی زاهد و پارسا بودند وبدنیا و مراتب آن دلبستگی زیادی نداشتند، اما تارك نبودند و همیشه در آبادانی جهان ساعی و کوشا بودند وخلق‌را هم به‌کار و پیشرفت امور تشویق مینمودند. اما زهد وپرهیزکاری، وترك دنیا ولذات آن که ناچار با ریاضات ومشقات فراوان همراه بود، ازوقتی پیدا شدکه اسلام گسترش پیداکرد و عده‌ای مخصوص از تابعین و پیروان آنان با همه وسایلی‌که در دسترس بود نه‌نان وخرما و لباس پشمینه و زندگی بسیار ساده بسنده کردند تا ازین طریق شباهتی به‌صحابه و مسلمانان اولیه پیداکنند.

باید باین نکته اشاره‌کرد این تزهد وپرهیزکاری شامل‌همه‌مسلمانان نمی‌شد بلکه عده‌ای معدود بودند که این راه وروش را با مشاهده نحوه زندگانی بعضی از صحابه اتخاذ کردند، چه زندگانی سخت زاهدانه علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام درکوفه وبصره که مرکز اجتماعات مسلمانان آن روزگار بود ونحوه معیشت کمیل‌بن زیاد وحسن بصری وبسیاری دیگر از پیروان او در بسیاری از مسلمانان آن سامان سخت مؤثر افتاد وباعث

زهد وورع وپارسائی شد که پایه واساس تزهد مکتب تصوّف محسوب گردید والا در جامعه کلّی اسلام هنوز سی واندسالی از رحلت رسول اکرم نگذشته بود که بعلت فتوحات مدام وپی‌درپی مسلمانان که خدای تعالی نیز آنرا وعده فرموده بود[1]، سیل غنایم جنگی بسرزمین عربستان جاری‌شد تا آنجا که بسیاری از صحابه صاحب چنان ثروتی شدند که در تصورشان نمی‌گنجید. مثلا زبیربن عوام که یکی از عشره مبشره بود پس از مرگش که ثروتش را تخمین زدند بر۳۵ تا ۵۲ میلیون درم بالغ آمد که شامل املاك ومزارع بسیار میشد. وتنها درمدینه یازده‌خانه بزرگ داشت علاوه برآنچه در بصره و کوفه و فسطاط واسکندریه مالك بود. (زهد وتصوف دراسلام ص۶)

طلحةبن‌زبیر که اوهم از عشره مبشره بود املاك و مزارعی داشت که در حدود سی میلیون درم قیمت آن بود و پس از مرگش در خزانه خانه‌اش مبلغ دومیلیون ودویست هزار درم اضافه موجودی داشت و بروایت دیگر نقدینه او بالغ بریکصد کیسه چرمی مملو از زر بود. (زهد وتصوّف دراسلام ص۶) یکی دیگر از صحابه بنام خباب‌بن ارت‌که درمحیط فقر وبیچارگی بزرگ شده بود، واز طبقات پائین عهد جاهلیت عرب به‌شمار میرفت، و پس از تشرف باسلام شکنجه و مشقات بسیاری از مشرکین تحمل نموده بود، هنگام مرگ چهل‌هزار درم در صندوق خود داشت. (همان کتاب ص۷) توده‌های عظیم زر وسیم زیدبن‌ثابت‌را پس‌ازمرگش، غلاماتش تا تبرمی‌شکستند. وعبدالرحمان بن عوف که از مهاجرین‌باسابقه بود هزاران گله شتر وگوسفند داشت، وبهریك از زن‌هایش هشتاد هزار درم بعنوان هشت یك‌رسید. (همان کتاب ص۷ حاشیه)

این افراط وزیاده‌روی‌ها از زمان عثمان خلیفه سوم شروع شد. و عثمان بارها مورد اعتراض مولای متقیان و سایر صحابه‌ایکه روش رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم را رها نکرده بودند واقع شد. خود

۱ــ وعدالله الذین آمنوا منکم وعملواالصالحات لیستخلفنهم فی‌الارض کمااستخلف‌الذین من قبلهم (سوره مبارکه النور آیه شریفه ۵۵)

عثمان هم‌که به‌خویشاوندان خویش سخت علاقه‌مند بود آنان را بسیار مینواخت و بآنان بخشش‌های بی‌رویه و بی‌حساب میکرد. برای نمونه یك‌بار به‌یکی از خویشاوندان خود هزار دینار زر بخشید وبهمین جهت جمعی از مسلمین نزد او رفتند وبراین اعمالش اعتراض کردند. او درجواب گفت که‌گیرنده دینارها از اقوام منست. باو گفتند مگر ابوبکر و عمر قوم وخویش نداشتند چرا چنین افراطهایی نکردند. (حاشیه زهد و تصوف دراسلام ص۱۴) در جنگ‌هائی که عبداللهالسرح درعهد خلافت عثمان درشمال افریقا میکرد، بهریك ازمجاهدین سوار مسلمان سه‌هزار مثقال طلا بهره داده شد. (همان کتاب ص۸) شخص خلیفه نیز دارای ثروت هنگفتی بود، وبقراری که گویند علاوه برکاخ زیبایی که در مدینه‌ساخته بود، پس ازکشته شدن سه میلیون درم پیش خازن خود داشت.[1] (حاشیه همان کتاب ص۷)

معاویه در زمان خلافت عثمان حاکم شام بود و در جمیع مال و ثروت از دیگران پیشدستی می‌نمود. بهمین جهت مورد اعتراض ابوذر یکی از صحابه سخت پرهیزگار و با رشادت واقع‌شد. و این ابوذر که در آن‌روزگار همراه لشکریان اسلام در شامات میزیست مردم را به‌پارسایی و تقوی میخواند واز مال اندوزی و جمع ثروت نهی‌می‌نمود. معاویه به‌خلیفه‌نوشت که اباذر در شامات باعمال خطرناکی دست زده است و بهتر آنست که اورا بمدینه بازخوانند. عثمان‌هم برای اینکه تعالیم اباذرکه براساس تحقیر دنیا و زندگی بود، اختلالی در میان مردم ایجاب نکند، دستور داد تا او را به‌یکی از روستاهای نزدیك مدینه تبعید کردند. (ابن‌سعد ج۴ ص۱۶۶)

اقبال به‌دنیا وروی آوردن به‌تمتعات ولذایذ آن وجمع‌آوری مال ومنال وثروت بی‌حد وحصر در خلافت معاویه وخاندان او روبه‌افزونی وقوت نهاد. و نتیجه‌اش اعمال خلاف شرع علنی خلفای اموی و پیروان آنان شد که شرح آنراا در تاریخ این خانواده باید دید. واین اعمال‌خود

۱ــ جهت اطلاع بیشتر از کیفیت مال‌اندوزی آن‌روزگار رــك: زهد و تصوف در اسلام از ص ۱ تا ۱۱ وحواشی آن. وطبقات ابن‌سعد ج ۳ ص ۳ تا ۷۷ ببعد

بخود باعث ضعف جنبه پارسایی و نکث تقوی و پرهیزکاری در میان مسلمانان شد. اعمال یزیدبن معاویه و خلفای پس از او وسران دستگاه امویان چون حجاج بن یوسف ودیگران که درتاریخ آن روزگاران ثبت است دلیل براین مدعاست.

اما باهمه این احوال باید باین نکته نیز توجه داشت که همین اعمال خلاف در دسته دیگری از مسلمانان آن روزگار که شاهد زهد و تقوای بی‌نظیر مولای متقیان علیه‌السلام در سراسر زندگانی او بودند و نیز ناظر به‌بی‌اعتنایی بسیاری از صحابه و تابعین آنان واعراض‌شان از امور دنیاوی وجمع مال و ثروت و نظایر آن هم میشدند اثر معکوس میگذاشت. و در مقابل آن همه اعمال خلاف شرعی که از خلفای اموی و طرفدارانشان سرمیزد، آنها به‌زهد و تقوای علی‌گونه وخویشتن‌داری و پرهیزکاری صحابه و تابعین بیشتر سوق پیدا میکردند چه آنان علاوه برمشاهدات شخصی د رکتاب خدای خود میخواندند که: «کسانیکه طلا و نقره را فراهم آورده و گنجینه و ذخیره می کنند و در راه خدا انفاق نمی‌نمایند (ای رسول) آنها را به‌عذاب دردناك بشارت ده،روزی که آن طلا ونقره‌ها درآتش گداخته شود، و پیشانی و پشت و پهلوی آنان را بدان داغ کنند و (فرشتگان عذاب) به‌آنان گویند این است نتیجه آنچه از زر و سیم ذخیره کردید و روی‌هم انباشتید، اکنون عذاب آنچه اندوخته میکردید بچشید. (سوره مبارکه التوبه آیه ۳۴ و ۳۵).

و درسراسر این کتاب آسمانی به‌آیات فراوانی برمیخورند که‌مؤمنان را به‌خویشتن‌داری و رهاساختن ظواهر دنیا وپرداختن بکار آخرت میخواند، ودنیا را جز لهو ولعب و زینت و تکاثر اموال و اولاد چیزدیگری نمیداند. (سوره الحدیدآیه ۲۵) و آنرا از زمره لهو و لعب شمرده و آخرت را جاودان و بهتر و بالاتر ازاین دار غرور و منزلگاه فریب میداند. (سوره‌العنکبوت آیه ۶۴) حیات واقعی و زندگانی جاویدان را در آن سامان توصیف نموده و مؤمنان را به‌توجه بیشتر به‌آن جهان و نعمت‌های آن توصیه میفرماید.

بشهادت تاریخ چنانکه گفته شد زندگانی شخص رسول صلی‌الله علیه وآله و سلم و پیروان واقعی او، سراسر درتقوی و پرهیزگاری و عدم توجه به‌امور دنیا واستقبال از فرامین الهی صرف شد. واموال وثروتی‌هم که از غزوات رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم وجنگ‌های زمان خلفـای اولیه راشدین بدست میآمد با توجه به‌دستورات الهی، طبق قواعد خاصی دربین مسلمانان تقسیم میشد. ابوبکر آن‌غنایم‌را یکسان‌بین مسلمین تقسیم میکرد. اما عمر برای تقسیم این غنایم مراتبی قایل شد، مثلا مسلمانان‌با سابقه را مقدم برمسلمین بعدی قرارداد، خاصه اهل بدر را که موردتوجه رسول خدا صلی‌الله علیه وسلم هم بودند بیشتر مورد عنایت قرار میداد ومیگفت: «فرق است بین آنکه در رکاب پیغمبر خدا جنگیده است باکسی که در ابتدا با او دشمنی کرده وبجنگ وجدال پرداخته وسپس مسلمان شده است.» وهمین باعث ثروت‌مند شدن بعضی از صحابه خاص شد ولی درآخر، عمر باین نکته متوجه شد و گفت. «به‌خدای‌بزرگ قسم که اگر تا سال دیگر زنده بمانم مردمان را یکسان واول وآخر آنها را مانند هم خواهم‌کرد.» اما عمرش کفاف نداد وعثمان که پس ازاو خلیفه گردید چنانکه اشاره شد بیشتر غنایم را میان خویشان ونزدیکان خود تقسیم‌کرد وهمین امر باعث انباشته شدن مال وثروت فراوان درمیان عده‌ای خاص شد.

لذا عده‌ای از مسلمین که سعی‌داشتند تا از اوامر الهی و سنت‌رسول او عدول نکنند، هرچه زمان جلوتر میرفت، وامویان واطرافیانشان بدنیا وعوامل‌آن روی‌می‌آوردند، آنان بزهد و ورع بیشتر می‌گرائیدند و دنیا ولذات ظاهری آن را به‌دست فراموشی می‌سپردند. چنانکه گفته شد وجود علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در کوفه که مرکز اجتماعات مـلل متنوع تازه مسلمان شده بود، و زندگانی بسیار ساده و بی‌آلایش و زهد و ورع وپرهیزکاری او و فرزندان و پیروانش به‌اشاعه این زهد و تقوی درمیان آنها بیشتر دامن میزد. بـه گواه تاریخ در همان اوان در کوفـه و بصره وشامات و مدینه و مکه و سایـر بلاد مشهور آن روزگار اشخاصـی چون

حسن بصری ورابعه عدویه ومالك دیناری وبشرحافی ونظایر آنان‌زندگی میکردند که همرعمرشان در زهد وورع‌واعراض ازدنیا ومافیها باریاضات و خویشتن‌داری‌های شاق گذشت.

پایه واساس تصوف اسلامی را باید در آثار باقی مانده این زهدان اولیه و نحوه تفکر آنان جستجو کرد و با تفحص در آن آثار باین نتیجه میرسیم که این مکتب برهمان اصل زهد و ورع و پرهیز از معاصی صغیره وکبیره واعراض از دنیا و ظواهرآن استوار بوده، و بمرور زمان بعـلت پیشرفت سریع علم وفرهنگ در جامعه پهناور مسلمین، این مسلك‌هم ازآن مسائل بی‌نصیب نماند، ودرنتیجه از قرن دوم هجری ببعد اندك‌اندك‌تصوف هم بصورت مکتبی خاص درآمد که به‌کیفیت وچگونگی آن در صفحات بعد اشاره خواهدشد.

بایدباین نکته توجه داشت‌که آن شیوع و زیاده‌روی واستقبال از زهد و ورع تاحدی نتیجه حکومت امویان واعمال خلاف‌رویه و مغایر با تعلیمات اسلام و مسلمانی آنها بود. چه مسلمانان آن زمان که بعلت نزدیکی روزگارشان بعهد صحابه و تابعین ازیك‌طرف، زندگانی ساده وبی‌پیرایه وآلایش آنها را مشاهده کرده و با زهد و خویشتن‌داری مفرط آنان از نزدیك آشنائی داشتند، و از طرف دیگر اوضاع بی‌بند وبار وخلاف مسائل مذهبی امویان را نیز مشاهده میکردند خواه و ناخواه بعلت ایمانی کـه باسلام و مسلمانی داشتند از وضع موجود روگردان شده، روز بروز بـه تقویٰ و زهد بیشتری گرایش پیدا میکردند. آنان هنوز زندگانی سخت زاهدانه‌عمار یاسر را که در راه اسلام چه در زمان رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم و چه بعد از او، و شکنجه‌های فراوانی که دیده بود، و نحوه معاشرت کسانی چون حذیفة‌بن یمان که او را صاحب سرّ رسول‌الله وعارف به‌بواطن مؤمنین و منافقین میدانستند (قوت‌القلوب ج ۱ ص۲۳) واباذر که بعلت صفای باطنش او را موحد قبل از اسلام لقب داده بودند، وسلمان پارسی‌که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم اورا اهل بیت خود خوانده بود، و صدها صحابه‌دیگر از ین قبیل را فراموش نکرده

بودند.

و نیز با زندگانی سراسر زاهدانــه امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در مدینه و مکه و بصره و کوفه از نزدیك آشنائیها داشتند و آنگونه زیستن را تنها وسیله نجات دنیا وآخرت می‌پنداشتند. با چنان وصفی نه‌تنها باطرز حکومت خالی از زهد وتقوای امویان نمیتوانستند هم صدا شوند بلکه خواه وناخواه باآنهمه مشاهدات برای رهائی ازقهر خداوند متعال و رسیدن بمقام ایمان واقعی، به‌زهد و تقوا و پرهیزکاری هرچه بیشتر میگرائیدند وهمین زاهدان وقدیسین بعد ازصحابه وتابعین بودند که اساس وشالوده مکتب‌هائی نظیر تصوف را بنا نهادند.

در منابع زندگانی مشایخ وپیران طریقت صوفیان هم مشاهــده می‌کنیم که پیشوایان اولیه این قوم از همین زاهدان وقدیسینی هستند که یا خودشان زمان صحابه را درك کرده بودند ویا با تابعین آنان سروکار داشته و اسلام ومسلمانی را در محاضر آنان فراگرفته بودند. مثلا ابوحازم که صوفیان اورا ازمشایخ خود میدانند، خودش از نامداران تابعین بود وبسیارکس ازصحابه‌را چون انس ومالك وابوهریره‌را دیده بود. (تذکرة الاولیا ص ۶۰ چاپ کتابخانه زوار) یا حسن بصری که بقــول عطــار: «ام‌السلمه تربیت وتعهد او میکرد وصدوسی واند ازصحابه را دریافت و هفتاد بدری را دیده بود و ارادت او به علی‌بن ابی‌طالب بود و خرقه ازو گرفت.» (همــان‌کتاب‌ص۳۱)ـ«خــودرا چنان درانواع مجاهدات و عبادات برنجایند که در عهد اوکسی دیگررا ممکن نبود بالای آن‌ریاضت کشیدن. ودر عزلت چنان بود که امید ازهمه خلق منقطع گردانیده بود.» (ص ۳۲)

عتبه‌بن‌الغلام که از مریدان حسن بصری بود،«چنان شد که قوت‌خود بدست‌خود کشت کردی و آن جو آردکردی وبه‌آب نم‌دادی و به آفتاب خشك گرانیدی و در هفته یکی از آن بکار بردی وبعبادت مشغول شدی. (ص ۶۹) نقل است که هیچ شراب و طعام نخوردی، مادرش گفت بــا خویشتن رفق کن. گفت: ای مادر من رفق او می‌طلبم، اندك روزی بلا

کشد و جاوید وراحت ماند.»(ص۷۵) رابعه عدویه که هم‌عصر حسن بصری است دایم روزه داشتی وهمه‌شب نمازکردی وتا روز برپای بودی. گویند در شبانروزی هزاررکعت نمازکردی. (ص۷۴) ابوعلی فارمدی نقل‌کندکه (رابعه) عزم حج‌کرد، روی بر بادیه نهاد و هفت سال به‌پهلو میگردید تا به‌عرفات رسید. (۷۵) ونقل است‌که دایم گریان بودی. (ص۸۱) ونقل است که یك بار هفت شبانروز روزه نگشاد وشب نخفت. (ص ۸۲)

در شرح احوال سایر صوفیان اولیه نیز باینگونه حکایات بسیار برمیخوریم که جهت جلوگیری از اطاله کلام باین دوبسنده شد. وبه‌گمان اهل طریقت آنان صوفیان اولیه بودند که با آن‌گونه زهد وورع و ریاضات شاق روزگار میگذراندند. بدیهی است که آنها سرمشق سایر صوفیان در طول زمان شدند و درمطالعه شرح‌حالات آنان می‌بینیم که همه آنان با چنان تزهد وتورع وریاضات بسیار سروکار داشته‌اند تا حدی‌که بسیاری از اعمال مرتاضانه آنان باعث اعجاب وشگفتی خوانندگان میگردد.

با ظهور مکاتب علمی در سرزمین پهناور اسلام ورواج مدارسی که علوم متنوع زمان در آنها تدریس میشد، وآمیزش هرچه‌بیشتر ملل ونحل مختلف با یکدیگر که تقریباً از قرن دوم هجری ببعد رواج یافت، تصوف نیز بصورتی خاص درآمد و دارای مکتبی مخصوص شد و یکی از فرق عمده ومسلکی پررونق شد ومورد قبول خاص وعام قرار گرفت. واسم صوفی براین قوم چنانکه ابن خلدون هم اشارت کرده است در اثنای قرن دوم، برای اولین‌بار در کوفه شایع شد. (مقدمه ابن خلدون ص۳۹۲) هر چند که استاد ابوالقاسم قشیری گوید که این مسلك با این اسم پیش‌از قرن دوم هجری هم شهرت داشتند. (رساله قشیریه ص۷) - و برای این مسلك تعریفات فراوانی کرده‌اند که به‌شمه‌ای در ذیل کلمه تصوف در این کتاب اشاره شده است. ونقل آن همه دراینجا زاید است. (ر-ك ذیل کلمه تصوف)

ونیز این مسلك بمرور زمان دارای آداب و رسوم واصطلاحاتی خاص شد که در سراسر مجلدات این کتاب بآن اشاره شده است. مثلاخرقه وخرقه‌پوشی دراین مکتب بصورتی رایج گردید که علت شناسایی این‌قوم از سایر فرق و ملل اسلامی گردید. (ر-ك: خرقه) و یا ریاضت و خلوت گزینی و ذکر ومراقبه سایر اصطلاحات که بسیاری از آنها با اشارت پیران طریقت‌و بارسومی خاص انجام میپذیرفت خود یکی از علل متمایـز این فرقه محسوب شد. وهرچه زمان جلوتر میرفت این مسلك تمایز بیشتری میبافت و اصول و فروع و قواعد و قوانین خاصی پیدا میکرد و همین امر باعث پیدا شدن فرق متنوع دراین مسلك شد ونیز علت درگیری‌های آنان با سایرمسالك وفرق گردید که به‌مختصری از آن بعداً اشاره خواهد شد.

تشیع وتصوف. باید باین نکته توجه داشت که تشیع و تعلیمات‌خاص آن نیز یکی از اصولی‌ترین پایه واساس این فرقه است. چنانکه بارها اشاره شد همه پیشوایان این قوم براین عقیدت‌اند که خرقه‌شان که تنها وجه تمایز این فرقه از سایر فرق اسلامی است به‌علی‌بن ابی‌طالب وفرزندان او علیهم‌السلام منتهی میشود، وپیشوایان اولیه خود را از اصحا ب‌ویاران بسیار نزدیك بآنان میشمارند. وتاریخچه این مسلك هم نشان میدهد کـه پایه‌گذاران اولیه تصوف جملگی در محضرائمه پرورش یافته واصـول عقاید خود را درآن محاضر آموخته‌اند ودرطی تاریخ کوشیده‌اند ازآن همه آموخته‌ها عدول نکنند.وآنان‌را پیشوایان واقعی خود پنداشته وپیروی ازمکتب‌شان را ضروری دانسته‌اند.

جهت تبیین این مقال مقدمةً باید گفت که علی‌بن ابی‌طالب علیه‌ـ السلام، در میان صحابه رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم حقاً تافته علیحده بافته‌ای بود. چون بشهادت تاریخ ازکودکی در حجر رسول‌ص بود و دردامان‌او پرورده شده بود، وچون اسلام عرضه شد، او اولین کسی بودکه ایمان آورد. وتاریخ زندگانیش نیز نشان‌گرآنستکه‌همه‌عمرش‌صرف بجاآوردن فرامین الهی واطاعت از پیغمبر وبپای داشتن اصول وفروع کتاب خدا وسنت رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم شد. اخبار واصله ازاو،

وکتاب بی‌نظیر نهج‌البلاغه، وسایر افاداتش به‌پیروان خود چون کمیل ودیگران، بیان‌گر آنست که ازلحاظ علم ومعرفت نیز در میان سایرصحابه انگشت‌نما بود وفضیلت وبرتریش بردیگران مورد قبول خاص وعام مسلمانان همان زمان واقع‌شد. بهمین جهت ازهمان اوان جوانیش بسیاری از صحابه توجهی خاص باو پیدا کردند ودر اطرافش گردآمده وازانفاس قدسیش بهره‌مند میشدند.

از مشاهیر آنان یکی سلمان پارسی است (متوفی‌بسال ۳۶ هجری) که‌رسول خدا او را اهل‌بیت خود خواند، و ازعلم ودانش ودرایت وعقلش‌نکته‌های بسیار درکتب تاریخ وشرح احوالش آمده است که نقل آن همه دراینجا میسر نیست.[۱] دیگری ابوذر غفاری است که اورا موحد قبل ازاسلام نامیده‌اند وظاهراً چهارمین کسی است که به‌اسلام گروید، وپیوستگی او به‌علی‌بن ابوطالب وفرزندانش درتاریخ اسلام شهرتی بسزا دارد. وهمان کسی است که در عهد عثمان به‌زیاده‌رویهای معاویه درشام ایراد گرفت وآن‌را خلاف اسلام ومسلمانی دانست وبه‌همین جهت مورد عتاب و غضب عثمان واقع شد و به‌رَبَذه تبعید گردید. دیگری عمّار یاسر است که از ارکان تشیع بشمار میرود. چون اسلام‌آورد مورد شکنجه خانواده‌اش واقع شد ودرخلافت عثمان نیز گرفتار آزار واذیت بسیار گردید وسرانجام درجنگ صفین کشته‌شد وجان بجان آفرین تسلیم کرد[۲]. دیگری حذیفة بن‌یمان است که مورد توجه خاص رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وله وسلم بود واورا صاحب سرّ رسول‌الله میدانستند[۳].

دیگری مقداد بن‌اسود از مسلمانان اولیه است که احادیث بسیاری ازاو نقل شده و به «صاحب رسول‌الله» ملقب بود و در زهد و تقوی در میان صحابه شهرتی بسزا داشت و در زمان عثمان مورد آزار واقع شد و

۱ــ جهت اطلاع براحوالش ر ـ ك: طبقات ابن‌سعد ج ۴ ص ۵۳ ببعد وابن‌هشام ج۱ ص ۲۳۳

۲ــ برای شرح احوالش ر ـ ك: طبقات‌ابن‌سعد ج۳ ص ۱۷۸ و ابن‌هشام ج۱ ص ۳۴۳

۳ــ جهت شرح احوالش ر ـ ك: اعیان‌الشیعه ج۲ ص ۲۴۸ ببعد

سرانجام در سال ۳۳ هجرت فوت نمود[1]. ونیز ازصحابه بسیار دیگری میتوان نام بردکه در تاریخ ازیاران خاص علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام محسوب شده‌اند مانند خباب بن ارت، و براءبن عازب، و صهیب و بلال و ده‌ها تن دیگر که همه‌شان علی را پس از رسول خدا هادی و مرشد و مرجع خود میدانستند. مسعودی در کتاب خود آورده است که در جنگ صفین هشتاد و هفت نفر از صحابه بدر (کسانیکه درغزوه بدر شرکت کرده بودند وهمیشه مورد احترام خاص رسول خدا واقع میشدند) شرکت کردند که هفده نفر آنها ازمهاجرین بودند و بقیه از انصار. (مروج‌الـذهب ج ۲ ص۳) صوفیان در آثار خود ازاین صحابه وسایر پیروان علی علیه‌السلام به‌نیکی یاد کرده‌اند وآنان را از پیشوایان اهل طریقت وحقیقت‌دانسته‌اند.

جمعی از محققین برآنند که حقیقت تصوف را باید درتشیع وآثار واقوال ائمه معصومین علیهم‌السلام جستجو کرد، وبسیاری از رواة اولیه شیعه را صوفی نامیده‌اند. (النزعات ص۶۹) و درآثار مشایخ این قوم هم باین نکته بسیار برمیخوریم که صوفیان در حقیقت همان شیعیان معتقدند که پیشوایشان علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، سرحلقه عارفان جهان، وقافله سالار کاروان طریقت وحقیقت وبنیان‌گزار این مکتب عظیم است. (حلیة الاولیاء ج۱ ص۶۱ تا ۸۷) محقق عالی‌قدر، سید حیدر آملـی که آثار علمی فراوانی درباره تصوف و کیفیت وچگونگی این مکتب ازخود بجـا گذاشته است، درکتاب جامع‌الاسرار خود که از جمله کتب معتبریست که دراین موضوع برشته تحریر درآمده است‌گوید: ائمه اطهار علیه‌السلام از کبار اولیاءالله ومردان کامل‌اند، واین جماعت صوفیان هم‌همان شیعیان حقیقی ومؤمنان ممتحن‌اند واستناد بقول امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام میکنند که فرمود: «اَلناس ثَلاثَة اَلعالِمُ الرَبّانِیُّ، وَمُتَعَلِّمٌ عَلی سَبِیلِ‌النَجاة، وَ هَمَجٌ‌الرِعاعْ.» واین جماعت صوفی همان عالم ربانی است که علی‌علیه‌السلام نیز به‌قلت وکمی ونایابی آنان در بین بشر اشاره‌فرموده است صوفیان‌را شیعه‌حقیقی ومؤمن ممتحن ازآن‌جهت‌خوانندکه‌ازخاصان

۱ــ رـك: طبقات ابن‌سعد ص ۱۱۴

حمل اسرار الهی درمیان طوائف‌اند. (جامع‌الاسرار ص ۳۶ ببعد) واگر گفته شود که صوفیان برطریق اصول وفروع وقواعد اهل سنت‌اند، و چگونه آنان را شیعه حقیقی خوانید؟ گوئیم: که صوفیان هرچند مانند شیعه به‌فرق بسیار تقسیم شده‌اند، اما فرقه حَقّه آنها یکیست که حامل اسرار الهی‌اند وظاهراً وباطناً بائمه اطهار علیه‌السلام معتقدند.» (جامع‌الاسرار ص۴۱)

وگفته‌است‌که: صوفیان اصول شریعت را از ائمه معصومین علیهم‌السلام گرفتند وآنرا «طریقت» نامیدند، که آن باطن شریعت است. واین اصول از پیغمبر وطریق ائمه معصومین بآنها رسیده است. چه اسناد خرقه وعلومشان پس از عنایات خدای تعالی که از طریق کشف والهام بآنان عنایت فرموده، وپس از اخذ ازکتاب وسنت رسول(ص) به‌کمیل‌بن زیاد نخعی رضی‌الله‌عنه‌که شاگرد علی علیه‌السلام بود، وبه‌حسن بصری رضی‌الله عنه که او نیز از تلامیذ علی علیه‌السلام بشمار میرفت میرسد. ویا به جعفربن محمد صادق علیه‌السلام که ازاولاد علی وامام زمان بود منتهی میشود و پس ازاو به‌فرزندانش یکی پس از دیگری میرسد که همه از ائمه زمان محسوب میشوند.»

«وباید دانست که قطب و معصوم، یا قطب وامام، دولفظ مترادفند که بریك شخص واحد صادق آید که او خلیفه خدای تعالی در روی‌زمین است، چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در خطبه‌ای مفصل بآن اشارت فرموده است. اما ترتیب اسناد صوفیان ازطریق کمیل‌بن زیاد و حسن‌بصری که هردو از مریدان علی علیه‌السلام بوده‌اند مشهور است وحاجتی بشرح وبسط ندارد. اما ترتیب اسناد آنها به‌جعفرصادق باین صورتست که سر توحید از رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم به‌امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام وازاو به‌ترتیب به‌اولادانش حسن وحسین وزین‌العابدین و محمدباقر وازاو به‌جعفرصادق علیهم‌السلام وازاو به‌بایزیدبسطامی که شاگرد و سقا و محرم اسرار او بود منتقل شد، و یا از طریق موسی کاظم علیه‌السلام به‌شقیق بلخی که مرید و شاگردش بود رسید، وازعلی‌بن‌موسی‌الرضا علیه‌السلام به

معروف کرخی واز او به‌سرّی سقطی وسپس جنید بغدادی واز جنید به شبلی وازاو بدیگران منتقل شد. پس این طایفه در حقیقت مستحق سرّولایت و توحیدند و نباید مذهب آنان‌را باطل‌شمرد، خاصه شیعه امامیه‌که به‌فرزندان امیرالمؤمنین علیه‌السلام پیوسته‌اند.» (جامع الاسرار، باختصار از ص۲۲۱ تا ۲۲۵ وجهت اطلاع بیشتر ر.ك ذیل فصل اصل‌الاول ـ القاعدةالرابعه ص۲۲۱ تا آخر فصل.)

هجویری که سعی کرده است تا این فرقه را با اهل سنّت و جماعت آشتی دهد، دراین باره آورده است: مقتدای اولیا و اصفیا ابوالحسن علی‌بن‌ابی‌طالب کرم‌الله وجهه را اندرین طریقت شأنی عظیم و درجتی رفیع است، تا حدی‌که شیخ جنید رحمه‌الله گفت: شیخ ما اندراصول واندر بلاکشیدن علی مرتضی است رضی‌الله عنه. یعنی اندر علم ومعاملت امام این طریقت علی است رضی‌الله‌عنه. (کشف‌المحجوب‌ص۸۴) وجگربندمصطفی، ابومحمد حسن‌بن علی کرم‌الله وجهه را اندرین طریقت نظری تمام بود و اندر دقایق عبارات حظی وافر. (ص۸۵) وابوعبدالله حسین بن علی بن ابی‌طالب رضی‌الله عنهما از محققان اولیا بود وقبله اهل بلاوقتیل‌دشت کربلا. (همان کتاب ص۸۸) ونیز وارث نبوت وچراغ امت... زین العباد وشمع اوتاد ابوالحسن علی‌بن حسین بن علی بن ابی‌طالب رضی‌الله عنهم، اکرم واعبداهل زمانه خود بود ووی مشهورست به‌کشف حقایق ونطق دقایق. (ص۸۹)

ونیز برهان‌ارباب‌مشاهدات، امام‌اولادنبی وگزیده نسل‌علی، ابوجعفر محمدبن‌علی‌بن حسین‌بن علی بن‌ابی‌طالب کرّم‌الله وجهه، مخصوص بود به‌دقایق علوم وبه‌لطایف اشارات اندرکتاب خدای عزوجل وی را کرامات مشهور بود و آیات ازهروبراهین انور. (ص۹۳) و جمال‌طریقت و معبّر معرفت و مزیّن صفوت ابومحمد جعفر الصادق رضوان‌الله‌علیه، عالی حال ونیکو سیرت بود، آراسته ظاهر و آبادان سریرت. وی را اشارات جمیل است اندر جمله علوم، و مشهورست دقت کلام وی و وقوف معانی اندرمیان مشایخ رضی‌الله عنهم اجمعین و وی راکتب معروف است اندربیان این

طریقت. (ص ۹۴) واگر جمله اهل‌بیت را یاد کنم و مناقب یك یك‌برشمریم این‌کتاب بل کتب بسیار حمل عشر عشیری از آن نکند. پس این مقدار کفایت بود هدایت قومی‌راکه عقل ایشان را لباس ادراك باشد ازمریدان و منکران این طریقت. (ص۹۶)

چنانکه بارها اشاره شد، صوفیان خرقه خودرا که تنها سند ارتباط این مسلك با احکام واقعی الهی‌است به‌مولای‌متقیان میرسانند ودرکتب و آثارخود ازین سرحلقه عارفان‌جهان‌که پس ازرسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم اورا تنها واقف اسرار الهی ودانای رموز خلقت نامتناهی میدانند بسیار سخن گفته‌اندکه نقل آن‌همه در حوصله این وجیزه نمی‌گنجد و در اینجا به‌نقل چند عبارت از مشایخ بنام آنان که دراین‌باره آورده‌اند اشاره میشود: ابونعیم اصفهانی پیشوای طریقت خویش‌را «سید قوم ومجد مشهود ومحسوب معبود و علم‌دار مهتدین، و روشنی ونور مطیعین، و امام‌عادلین» وصف کرده است. (حلیةالاولیاء ج۱ ص۶۱) وابونصر سراج آورده است که: امیرالمؤمنین علی رضی‌اللهٔعنه ازمیان اصحاب رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم درجه‌ای خاص داشت ودرمیان آن همه، تنها و مخصوص بود به‌معانی جلیل واشارات لطیف والفاظ مفرد وبیان توحید وایمان وعلوم ونظایر آن. (اللمع ص ۱۳۹)

وابن‌عربی گوید. محمد(ص) وعلی(ع) هردو از یك نور بودند. و علی‌علیه‌السلام‌را ولی مطلق و قائم‌مقام نبوت میداند و از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم نقل کرده است‌که به‌علی علیه‌السلام فرمود: «وَاَنتَ مِنّی بِمَنْزِلَةِ هارون مِنْ مُوسیٰ اَلا اَنَّهُ لانَبِیَّ بَعْدِیْ.» (فتوحات‌المکیه ص ۳۶۹ وجامع‌الاسرار ص ۲۵۱) و سید حیدرآملی‌گوید: در موضوع اخوت که رسول خدا صلی‌الله علیه و آله وسلم هریك از صحابه مشهور خودرا برادر دیگری خواند، علی علیه‌السلام را برادر خود نامید: (جامع‌ـ الاسرار ص۲۵). و نیز گویدکه در روز عید غدیر بشرحی که در تواریخ آمده است رسول‌خدا (ص) بصراحت فرمود «فَمَنْ کُنْتَ مَولاهُ فَهذا عَلِیٌّ مَوْلاهُ اَللّٰهُمَّ والِ‌مَنْ والاهُ وَعادِ مَنْ عاداهُ، وَ انْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، وَاخْذُل مَنْ خَذَلَهُ

وَادارَالحَقُّ مَعَهُ کَیفَ مادارَ.» (جامع‌الاسرار ص ۲۵۰)

وگوید این همه از آنجا بود که رسول‌خدا (ص) علی‌را که اَوّلُ مَنْ آمَنَ بود به‌علوم ظاهر و باطن آشنا نمود. چنانکه خود علی‌علیه‌السلام فرماید: من از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم هزار باب علـم را فراگرفتم. (جامع‌الاسرار) وافلاکی از قول مولانا آورده است که مولانا گفت: در شب معراج خدای تعالی هفتاد هزار کلمات اسرار برمحمد مختار گفت. بعد از آن فرمود در کشف سی و پنج هزار باش، و بهر که از یاران واخیار بازگو. و سی وپنج‌هزار اسرار پوشیده‌دار وبهیچ‌کس مگو. قرب ده‌هزار اسرار بگوش امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه بازگفت و باقی درکتمان غیب‌الغیب خود می‌نهفت. (افلاکی ص۵۹۹)

صوفیان گویند: تصوف در حقیقت جز علم باطن نیست واین همان علمیست که از طریق ارث ازرسول خدا به علی‌بن ابی‌طالب رسید. (فی‌التصوف‌الاسلامی ص۷۶) ومعتقدند که مولای‌متقیان دارای علم‌لدنی بود. وغزالی ومحی‌الدین عربی گویند که علوم دینی وحقایق الهی و علم لدنی مخصوص به‌علی علیه‌السلام بود، همانطور که نبوت وخاتمیت به‌رسول‌خدا تعلق داشت. آن حقایق واسرار از امیرالمؤمنین علی علیـه‌السلام باولاد معصومش وازآنان به‌شاگردان ومریدانی که قابلیت درك این اسرار را داشتند رسید که همان صوفیان باشند و از آن به‌سرّولایت تعبیر کننـد. (جامع‌الاسرار ص ۲۲۹) و نیز معتقدند که علی علیه‌السلام صاحب اسم اعظم بود. (الصلة بین‌التصوف والتشیع ج۱ ص ۳۲۸ـ ر ـك: اسم اعظم در این کتاب) و نیز گویند او وارث همه علوم انبیا بود. (جامع‌الاسرار ص۷۱) وبه‌جمیع علوم دانا و واقف بود (همان‌کتاب ص۲۲۸) و معتقدند که علی علیه‌السلام خاتم الاولیا وقطب‌الاقطاب بود. بنابراین‌علی (ع) ومحمد (ص) درواقع و نفس‌الامر یکی بودند. (تذکرة‌الاولیا ج۱ ص ۳ وجامع‌الاسرار ص ۳۸۴)

و آنان نیز چون شیعیان معتقدند که مقام امیرالمؤمنین و اولادش پس از پیغمبر (ص)، از همه انبیا و اولیا برتر بود. (جامع‌الاسرار ص ۳۸۷)

و محیی‌الدین عربی نیز به افضلیت علی (ع) پس از رسول (ص) معتقد بود (همان کتاب ص ۴۱۵) بنابراین از نظر صوفیان، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بعلت وقوف بـه علومی کـه از رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم باورسیده بود، ودسترسی‌اش بعلم لدنی و وقوفش باسم اعظم،، صاحب خرقه ولایت ازدست رسول خدا شد و بهمین جهت قطب الاقطاب و ولی مطلق و خاتم اولیای حقیقی اوست. و مشایخ صوفیان هم ازاین لحاظ‌خرقه خودرا از طریق اولادان معصومش به‌او منتهی می‌نمایند.

صوفیان‌هم مانند شیعیان به‌پیروی از ائمه یعنی اولادان معصـوم علی علیه‌السلام معتقد بودند و بسیاری از مشایخ اولیه خودرا چون جنید بغدادی و استادش سِرّی‌سقطی ومعروف‌کرخی و دیگران را از تلامذه و شاگردان مکتب ائمه معصومین میدانند. و از این جهت است‌که شیخ سعد-الدین حموی مرید نجم‌الدین کبری که خود از مشایخ بزرگوار این مسلك است‌گفته است: «اطلاق اسم ولی پس از رسول خدا صلی‌الله عـلیه وآله وسـلم مطلقاً و مقیداً جایز نیست مگر بر علی و اولادانش.» و دراین‌باره کتابی نوشته است بنام المحبوب که مشتمل برحروف و اشاراتی خـاص است‌که ولایت‌راتا به‌مهدی آخرالزمان رسانیده است. و نیز شیخ کامل صدرالدین قونوی کتاب و رسائلی نوشته است‌که ولایت‌را از آن علی(ع) واولادانش دانسته و به‌مهدی آخرالزمان رسانیده است. (جامع‌الاسرار ص ۴۳۱)

سیدحیدرآملـی گـوید: مآخـذ این دو فرقـه تشیبع و تصوف و مشرب‌شان یکیست که همان قول خدای‌تعالی و رسول(ص) وائمه‌معصومین است و چنانکه در مقدمه این کتاب گذشت صوفیان اصول دین را بحسب باطن از لحاظ طریقت از ائمه علیه‌السلام گرفته‌اند، همانطور که شیعه آن‌اصول‌را بحسب ظاهر یعنی ازلحاظ شریعت از ائمه خویش دریافت داشته‌اند. (جامع‌الاسرار ص ۲۲۲۱) و منقولات اصول و فروعی ایـن طایفه همه از رسول خدا(ص) وائمه‌معصومین است. اسناد علوم وخرقه‌شان مأخوذ از کتاب خدا و سنت رسول است‌که بوسیله کمیل‌بن زیاد کـه

شاگرد علی‌علیه‌السلام بود و حسن بصری که شاگرد دیگر اوبود و جعفر صادق علیه‌السلام که امام زمان وقت خویش بود و اولادان معصوم او به‌آنها رسیده است، تا مهدی آخرالزمان که در مسلك آنان نیز هنوز وجوددارد و او همان قطب وجود و امام وقت و صاحب‌الزمان است. (جامع‌الاسرار ص ۲۲۳) و درنظر این طایفه ولایت باطن نبوت است. (همان کتاب ص ۳۸۵) واولیاءالله همان دوازده‌امامند. چنانکه سعدالدین حموی در بعضی از تصانیف خود آورده است: اسم ولی صادق‌نیست مگر به‌همین ائمه دوازده‌گانه و جزآنان کسی ولی و امام حقیقی نیست. وشاگرد او عزیزالدین نسفی نیز در اکثر رسایل خود باین معنی اشارت کرده است. (جامع‌الاسرار ص ۲۳۸)

زهد امام زین‌العابدین علیه‌السلام امام چهارم شیعیان، و گوشه‌گیری وانعزال او از امور دنیاوی و اکراهش به‌غلو و زیاده‌رویهای بی‌جا در مسائل شرعی، اثر عظیمی در پیروان خود که اغلب از زهاد معروف‌زمان بودند میگذاشت و صوفیان، بسیاری از مشایخ اولیه خود مانند عبدالله مبارك و سفیان ثوری را از پیروان او محسوب داشته و معتقدند آنچه آنان آموخته‌اند ازمکتب همین ائمه اطهار بوده‌است. و از ادعیه مشهورامام چهارم که «صحیفه سجادیه» موسوم است بسیار استفاده کرده و برخوردار شده‌اند. (الصلة بین التصوف والتشیع ج ۱ ص ۱۴۷ تا ۱۶۲)

امام پنجم شیعیان حضرت امام‌محمدباقر علیه‌السلام نیز چون پدر بزرگوارش از سیاست و پرداختن بامور دنیا بکلی اعراض نموده و درزهد وورع مثال کامل زمان خود بود. و بقول صاحب‌کتاب التعرف «صوفیان پس از رسول خدا و صحابه از علی واولاد او و خاصه علی‌بن‌حسین وپسرش محمد باقر و نوه‌اش جعفر صادق کسب علوم کردند و از اقوال وافعال آنان پیروی نمودند.» (التعرف ص۱۵ ببعد) مشایخ این قوم از امام‌محمدباقر علیه‌السلام و کیفیت زندگانی زاهدانه او و از گفتار و کردارش در آثار خود بسیار استفاده کرده‌اند اورا مخصوص دقایق علوم ولطایف اشارات دانسته‌اند و جملات بسیاری از اقوال او را که مربوط بسلوك و

معارف خاص این مکتب است نقل نموده‌اند و در کراماتش بسیار سخن رانده‌اندکه نقل آن همه دراینجا میسر نیست. (جهت اطلاع بیشتر ر.ک الصلة بین‌التصوف والتشیع ص ۱۶۲ تا ۱۶۹)

بشهادت تاریخ امام محمدباقر و فرزندش امام‌جعفرصادق‌علیه‌السلام ازجمله بنیان‌گزاران علوم و معارف اسلامی‌اند و در مکتب خاص خود شاگردان فراوانی داشتند که با تربیت و ارشاد آنان پایه اساسی معارف اسلامی‌که باعث ترقیات چشمگیری در قرون بعد گردید نهاده شد. امام جعفر علیه‌السلام نیز چون پدران خود از سیاست و امور دنیاوی بکلی منقطع بود و حتی به‌ابومسلم خراسانی‌که او را بخلافت پس از انقراض امویان خواند جواب رد داد. و همه عمر خودرا در زهد و ورع و تعلیم وتربیت شاگردان مبرز خود گذرانید و درحلقه درس و یا مدرسه‌ایکه درمدینه داشت با تعلیمات خاص خود پایه و اساس معارف اسلامی را بنا نهاد. (جهت اطلاع بیشتر از کیفیت احوال این امام ر.ک: کتاب‌الامام جعفرصادق)

صوفیان‌هم از محضرش بهره‌مند شده‌اند و بقول خودشان اساس فتوت و تسلیم و رضا را از او فراگرفتند و بسیاری ازسلاسل صوفیه خرقه‌ـ خویش را از طریق او به‌علی‌بن‌ابی‌طالب رسانیده‌اند و وی را ولی وپیشوای خود شمرده و گویند بسیاری از مشایخ شان چون ثوری و داود طائی ودیگران. از مریدان خاص حضرتش بوده‌اند. (النزعات ص ۳۴) و صاحب‌کتاب‌التعرف اورا از مؤسسین تصوف میداند. (التعرف ص ۱۱ و جهت اطلاع بیشتر ر.ک: الصلة ج ۱ص ۱۷۷ تا ۱۹۴)ـ صوفیان امام موسی کاظم علیه‌السلام که امام هفتم شیعیان است.را نیز از پیشوایان خود دانسته و بسیاری ازمشایخ مشهور خودرا مانند شقیق‌بلخی و بشر حافی و دیگران‌را ازجمله شاگردان ومریدان‌او می‌شمارند. (الصلة ص۱۶ تا۲۱۹) و علی‌بن موسی‌الرضا امام هشتم را صوفیان پیشوا و سرحلقه عارفان جهان میدانند و گویند معروف‌کرخی خرقه خودرا از او ستد و اغلب سلاسل صوفیه که در طی قرون پیدا شدند خرقه خودرا از طریق معروف

به‌امام‌رضا علیه‌السلام میرسانند.

حضرت رضاهم چون اجداد خود پیوسته به‌تحصیل علوم اشتغال داشت و از او آثاری نقل‌کرده‌اند که دلیلی کافی براحاطه و درایت و پیشرفت او در علوم زمان خود است و از جمله است «صحیفةالرضا» که شیعیان و صوفیان بسیار بدان استناد کرده‌اند و در احادیث موجود در این صحیفه که همه از پیغمبر صلی‌الله علیه و آله وسلم روایت شده است به‌مطالبی برمیخوریم که با مشرب تصوف سخت سازگار است. از جمله این حدیث که مشایخ این مکتب در آثار خود بسیار بدان تمسك کرده‌اند که‌فرمود: «اِنّ لِللهِ تَعالیٰ شَراباً لِاَوْلِیائِه اِذا شَرِبُوا سَکَروا، وَاِذا سَکَروا طَرِبوا، وَاِذا طَرِبُوا طابوا، وَ اِذا طابوا ذابوا، واِذا ذابو خَلَصُوا وَ اِذا خَلَصُوا طَلَبوا، واِذا طَلَبوا وَجَدوا وَاِذا وَجَدوا اَوْصَلوا وَاِذا وَصَلوا اِتَّصَلوا، وَاِذا اِتَّصَلوا لافَرْقَ بَیْنَهُمْ وَبَیْنَ حَبیبِهِمْ.» (الصلة ص ۲۲۲) و سیدحید آملی آنرا به‌مولای متقیان منسوب داشته‌است. (جامع‌الاسرار ص ۲۰۵ و ۳۶۳) و نیز به حضرتش کرامات بسیاری نسبت داده‌اند نظیر کرامات بسیاری‌که برسایر مشایخ خود منسوب کرده‌اند. (جهت اطلاع بیشتر ر-ك: اصول کافی ص ۹۱ و ۱۳۴ چاپ تهران سال ۱۲۷۸ هجری)

وهمه مشایخ متفق‌القولند که معروف‌کرخی (متوفی بسال ۲۰۰ هجری) به‌ارشاد حضرت رضا علیه‌السلام مسلمان شد و از موالی خاصش گردید. (رساله قشیریه ص ۲۱) و عطار دراین‌باره آورده است‌که. پدر ومادر معروف مسیحی بودند و اورا به‌مکتب فرستادند. استادش باو گفت‌بگو «ثالِثَ ثُلاثَه.» اما او گفت «نه، بَلْ هُوَاللّه الواحِد.» وچون از گفت خود بازنگردید مورد آزار معلم و والدین خود واقع شد. (تذکرةالاولیا چاپ تهران ص ۲۹) واوستاد سِرّی سقطی است‌که هردو از بنیان‌گذاران تصوف‌اند و ازجمله اول کسانی‌اندکه قائل به‌ولایت صوفیان شدند. واز آنان روایات بسیاری در مسائل مربوط باین مسلك نقل کرده‌اند که همه را در محضر حضرت رضا علیه‌السلام فراگرفته بودند. و گویند حضرتش طریقت‌را به‌معروف‌کرخی بیاموخت و منصب شیخ‌المشایخی باو عطافرمود

واجازت داد تا مریدان صادق و انصار ائمه‌را باین طریقت رضویه علویه که عبارت از تزکیه نفس از راه طریقت باشد راهنما گردد. (الصلة ص ۲۳۴) و گویند حضرت‌رضا بااینکه مردی توانگر و صاحب مال و منال وضیاع و عقار بود در همه عمر پشمینه می‌پوشید. و پس از ارشاد معروف کرخی‌باین طریقت، خرقه خویش باو داد. و معروف نیز پس از خودش سرّی‌سقطی را شیخ‌صوفیان کرد و خرقه خویش باو پوشاند. بنابراین سند خرقه صوفیان از طریق معروف‌کرخی و حضرت‌رضا علیه‌السلام به‌مولای متقیان و رسول‌اکرم(ص) میرسد. مریدان این مسلك قبر معروف کرخی را. بسیار گرامی میداشتند و کراماتی برای آن قایل بودند تا آنجاکه امام ابوالقاسم قشیری‌که از مشایخ این فرقه است‌گوید: «قبر معروف تریاق مجرب است.» (رساله قشیریه ص ۱۲)

خلاصه آنکه، درتاریخ تصوف به‌مشایخ بسیاری برمیخوریم که با همه ممانعت‌ها و گیر و دارهائی‌که در اجتماعات زمانشان موجودبودبه‌تشیّع توجهی خاص داشتند و محبت به‌علی‌علیه‌السلام و خاندانش را از جمله اساس این مسلك میدانستند و درمجالس و منابر خود ازاظهار این عقیدت راسخ خویش، خودداری نمی‌کردند و چون نقل آن‌همه اقوال دراینجا میسر نیست به‌چند نکته ازآن‌همه اشاره میشود. در تذکرةالاولیاء آمده است‌که بِشر حافی گفته است: شبی رسول را در خواب دیدم مرا گفت: ای‌بِشر هیچ میدانی چرا حق‌تعالی ترا برگزید ازمیان اقران؟ گفتم: نه یارسول‌الله. فرمود از بهر آنکه متابعت سنت من کردی واهل‌بیت مرا دوست داشتی. (تذکرةالاولیاء چاپ زوار ص ۱۳۳) ـ وجنید بغدادی گفته‌است: شیخ ما دراصول و فروع و بلاکشیدن علی مرتضی است رضی الله عنه‌که مرتضی به‌پرداختن حرب‌ها ازوچیزها حکایت‌کردندی که هیچ‌کس طاقت شنیدن آن ندارد، که خداوند تعالی او را چندان علم و حکمت کرامت‌کرده بود. (همان کتاب ص ۳۲۵)

چنانکه اشاره شد سعدالدین‌حموی‌که ازمشایخ معروف وازتربیت‌شدگان مکتب نجم‌الدین‌کبری وشیخ‌ومراد عزیزالدین نسفی صاحب‌تصانیف

بسیار در مسائل تصوف است، کتب و رسالات بسیاری در ارتباط مستقیم این مسلك با تشیع داشته است که از آن جمله کتابی است بنام «المحبوب» که در اثبات ولایت علی و اولادانش علیهم‌السلام نوشته است (جامع‌الاسرار ص ۳۴۱) و نیز به‌مهدی آخرالزمان سخت معتقد بوده است که مریدش عزیزالدین نسفی هم در کتاب خود بنام انسان کامل بدان اشاره کرده است‌و اورا درین باره نیز آثاری بوده است که در ذیل کلمه مهدی دراین کتاب بدان اشاره شده است. **(رـك: مهدی)**

وهمچنین محی‌الدین عربی که از اجله مشایخ و علمای زمان خـود بوده است به‌تشیّع و اساس آن سخت معتقد بوده و اطلاعاتش درباره این فرقه ناجیه و کیفیت آن بسیار عمیق و دقیق است. در آثارش به‌ولایت حقّه علی‌بن ابی‌طالب و اولادانش علیهم‌السلام و عصمت ائمه و معصوم بودن آن اولیاء بسیار اشاره کرده و شرط امام باطن‌را همین معصومیت میداند که خاص ائمه شیعه یا اولادان سرور عـارفان جهان بوده است. (فتوحات‌المکیه ج ۱۸۳ ببعد) و گفته است: کسی‌که به‌اهل بیت رسالت (ائمه) خیانت‌کند به‌رسول خدا خیانت کرده است و کسیکه به‌رسول خیانت‌کند به‌سنت او خائن شده است. (فتوحات‌المکیه ج ۴ ص ۱۳۹) او علی‌علیه‌السلام‌را خاتم اولیا میداند و ولایت حقه را خاص فرزنـدان او دانسته و آنان‌را پیشوای شریعت و طریقت میداند. (رـك: ذیل کلمه اولیا و ولی در این کتاب)

بسیاری از مسائل اساسی تشیّع چون مسئله ولایت وشفاعت وعصمت وتقیّه و مکتوم داشتن اسرار و نظایر آن، در تصوف‌هم از مسائل اصولی این فرقه بشمار میرود و در باره آنها کتب و رسالات فراوانی نوشته‌اند، خاصه در مسئله ولایت که از همان آغازکار آراء صوفیان و شیعیان یکی بوده است. چنانکه محمدبن علی ترمذی که از صوفیان مشهور و پیشوای فرقه حکیمیان است (هجویری ص ۱۶۴) درین‌باره کتابی برشته تحریر درآورده است و در آن ولایت و مسائل مربوط به آن را مشروحاً ذکـر

کرده که در مقام مقایسه، آن مطالب شبیه و نظیر همان مسائلی است که شیعیان درباره ولایت علی و اولادش علیهم‌السلام بیان می‌کنند. (ر.ك: تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا ص ۲۱۷ تا ۲۲۳ ـ و جهت مزیداطلاع بیشتر ر.ك ذیل کلمه ولایت دراین کتاب).

درخاتمه بحث تصوّف و تشیّع و تقرّب و نزدیکی آن‌دو بهم باید بطور مختصر باین‌نکته اشاره کرد که بشهادت تاریخ، بعلت درگیری‌هائی که بین سران شیعه و حکومت‌های وقت رخ داد مانند واقعه کربلا، و خروج زیدبن‌علی‌بن‌حسین (ع) و پسرش یحی، و خروج مختار و نظایر او. و نیز اعتقادات خاص شیعیان به‌مسائلی که با فرق دیگر خاصه اهل سنّت و جماعت سازکاری نداشت، مانند مسئله امامت و ختم ولایت بر علی علیه‌السلام وخاندانش، ومعصومیت ائمه و ده‌ها مسئله دیگر، باعث‌شد که از همان قرون اولیه، پیشوایان اهل سنّت و جماعت که به‌حکومت‌های وقت متّکی بودند شیعیان را مردود شمرده وآنان را مبتدع واهل بدعت دانند و به‌رد اقوال و تکفیران پردازند که درنتیجه باعث یك سلسله درگیری‌ها و مناقشاتی شد که شرح آن را باید در تواریخ مشاهده کرد.

وهمین امور باعث شد تا شیعیان برای مصون ماندن از آفات زمان از همان اوائل امر به‌تقیّه و خویشتن‌داری پردازند. صوفیان‌هم که اصول عقائدشان برهمان اساس نهاده شده بود ازاین امر مستثنی نبودند وبه‌همین جهت درآثار اولیه آنان چون‌تعرّف وکشف‌المحجوب ونظایرآن مشاهده می‌کنیم که به‌عباراتی نظیر «ماراکه اهل سنّت و جماعتیم» متمسك‌شده‌اند تاآنها را به‌بدعت و بیگانگی که نتیجه‌اش گرفتاریهای بسیار بود منسوب ندارند. اما با همه این اقوال در تاریخ تصوف می‌بینیم که بسیاری از مشایخ بنام آنان چون خواجه عبدالله انصاری و احمد غزالی و دیگران بارها گرفتار تکفیر و نفی بلد شده و بسیاری دیگر چون حسین بن منصور حلاج و سهروردی و عین‌القضاة و دیگران جان خودرا نیز درسر عقائد خویش از دست داده‌اند، شاید همین علل باعث شده است که در آثار آنان به‌بسیاری از اقوال ائمه معصومین علیهم‌السلام برمیخوریم که در

منابر و مجالس خود بدان متذکر شده و برتفسیر و تعبیر آنها پرداخته‌اند اما آن اقوال و اخبار را به‌مشایخ خود نسبت داده‌اند. تا از شر تکفیر و انتساب به‌بدعت و گرفتاری‌های دیگر مصون مانند.

برای نمونه به‌چند خبر مشهور اشاره می‌کنیم: چون این قول مشهور مولای متقیان راکه فرمود: «سَلُونِی قَبْلَ اَنْ تَفْقِدُونِی» را به‌سفیان‌ثوری منسوب داشته‌اند. (حلیة الاولیا ج ۷ ص ۵۸) و یا این قول مشهور امیرالمؤمنین علیه‌السلام را که فرمود «یاصَفْراءُوَالبَیْضاء غُرِّی غَیْرِی» را صاحب‌اللمع به‌مالك دینار نسبت داده است. (اللمع‌ص ۱۳) و یا حدیث «مَنْ عَرَفَ‌اللهَ کَلَّ لِسانِه» را جلابی از جنید دانسته. (کشف‌المحجوب ص ۴۶۴ وامالی‌ص ۵۴۶) یاعبارت مشهور مولای‌متقیان‌راکه فرمود: «لَوْ کُشِفَ‌الغِطاء مَاازْدَدْتُ یَقِیناً.» را صاحب لمع از عامربن عبدالقیس دانسته‌اند (اللمع ص ۷۵) در تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۲۶۵ بنام سهل‌بن عبدالله تستری ثبت شده‌است. ویا این عبارت مولاعلیه‌السلام را که فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه». در امالی پیر هرات به‌جنید نسبت داده شده است (امالی ص ۵۴۶) و یا این قول «اَحَقُّ النّاسِ بِالرِّضا عَنِ اللهِ اَهْلَ المَعْرِفَةِ» راکه از آن امام جعفر صادق علیه‌السلام است (اصول کافی ج ۲ ص ۶۲) را به‌فضیل عیاض نسبت داده‌اند. (سلمی ص ۱۵) و نظایر این انتسابات را در آثار صوفیان بسیار می‌یابیم که ظاهراً علتش همان تقیّه و کتمان سرّ است که یکی از مواضیع و مسائل مهم تصوف بشمار میرود.[1]

اولین صوفی. در موضوع نخستین صوفی و اینکه او چه‌کسی بوده است؟ چون بسیاری از موضوعات دیگر تصوف اختلاف است. بطور کلی صوفیان در آثار خود اصحاب صفّه و بسیاری از اصحاب رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم‌را ازخود میدانند و ابونعیم اصفهانی در کتاب خویش شرح احوال چهل و شش نفر از صحابه بنام را مانند سلمان و اباذر و یاسر عمار و ابوموسی اشعری و عبدالله‌بن‌عباس و نظایر آنها را

۱ــ جهت اطلاع بیشتر از موضوع تشیع وتصوف ر.ك: الفکرالشیعی والنزعات الصوفیه و کتاب الصلة بین التصوف‌والتشیع تالیف دکتر کامل مصطفی‌الشیبی

آورده است و آنان را از این طایفه دانسته است. (ر.ك حلیة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸ تا ۳۳۷) و بسیاری از تابعین مانند کمیل نخعی و حسن بصری (متوفی بسال ۱۱۰ هجری) را نیز از خود دانسته‌اند. اما تا آنجا که محققین تحقیق کرده‌اند نام صوفی برای اولین‌بار در شهر کوفه رواج یافته و اولین صوفیان‌هم از اهالی همین‌شهر بوده‌اند که در قرون اولیه اسلامی از بلاد مشهور اسلام بشمار میرفت چه در آن روزگاران دو شهر کوفه وبصره بعلت امور اقتصادی و سیاسی محل آمدوشد مسلمانان شرق و غرب و مرکز تجمع آنان بوده است.

درتواریخ و آثار قدما به‌اسم سه‌نفر برمیخوریم که از اولین کسانی بشمار میروند که بنام صوفی در شهر کوفه شهرتی بسزا داشته‌اند و آن سه عبارتند از: جابربن حیان که شاگرد و مصاحب امام جعفر صادق علیه‌السلام بود و مردی دانشمند و اهل فضل بوده است و شاگردان بسیاری داشته و آثار فراوانی از او نقل کرده‌اند. وی را از شاگران بنام امام‌جعفرصادق علیه‌السلام میدانند که علوم ظاهر و باطن را در مکتب او فراگرفته است و در سال ۲۵۸ هجری فوت شده است[۱]. و دیگری ابوهاشم کوفی است واو همان کسی است که اولین خانقاه صوفیان را در رمله بنانهاد و گویند او را از آن جهت صوفی نامیدند که همیشه چون راهبان مسیحی لباس بلندی ازپشم به‌تن میکرد و در کیفیت زندگی و افکار و عقائدش مطالبی‌آورده‌اند که درشرح‌احوالش باید مطالعه کرد.[۲] سومی‌کسی است بنام عبدك صوفی که او نیز از زاهدان مشهور شهر کوفه بوده درحدود سال ۲۱۵ هجری در بغداد فوت شده است. (الصلة ص ۲۷۱)

درآثار اهل تصوّف به‌مردان بسیاری برمیخوریم که در عهد خود به‌زهد و ورع شهرتی بسزا داشته‌اند و آنان را از صوفیان اولیه‌شمرده‌اند. مانند سفیان ثوری که وی‌را از شاگردان امام جعفر علیه‌السلام شمرده‌اند.

۱ـ برای اطلاع از احوالش ر.ك: الفهرست ص ۴۹۸ واخبارالحکما ابن‌اصیبعه ص ۱۱۱ و طبقات‌الاطباء ص ۲۵۳ وروضات‌الجنات ص ۱۵۴

۲ـ الصلة ص ۲۶۹

وداود طائی که از زهاد بنام زمان خود بوده، و دراعراض از دنیا و لذائذ آن از مشاهیر زمان بشمار میرفته، او را هم از تلامیذ امام جعفر صادق علیه‌السلام میدانند. و فضیل‌بن‌عیاض که ابتدا راهزن و قاطع‌الطریق بوده است و درشرح احوالش آورده‌اند که «یاران بسیار داشت همه دزد و راهزن. هرمال که پیش او بردندی دوقسمت کردی، که مهتر ایشان بود. تاشبی کاروانی میگذشت درمیان کاروان یکی این آیت میخواند: «الم یأن‌للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذکرالله.»[1] آیا وقت آن نیامد که دل خفته شمابیدارگردد؟ چون تیری بودکه بردل فضیل آمد. گفت: آمد آمد، سراسیمه و خجل و بی‌قرار روبه‌خرابه‌ای نهاد. جمعی کاروانبان فرود آمده بودند. بعضی گفتند چون رویم‌که فضیل برراه است خواستند بروند. فضیل گفت: بشارت باد شما را که او توبه کرد و از شما می‌گریزد چنانکه شما از وی می‌گریزید. (تذکرةالاولیا چاپ تهران ص ۹۸ ببعد) ازآن‌پس به‌زهد و ورع پرداخت ودرمکه معظمه مقیم شد و در همان‌شهر بسال ۱۸۷ فوت نمود وصوفیان ازو مانند سایر مشایخ خود کرامات بسیار ذکر کرده‌اند.[2]

مکتب تصوّف ــ گفته شد که تصوف از حدود قرن دوم هجری به‌بعد صورت فرقه‌ای خاص بخود گرفت و دارای مکتبی شدکه طی قرون به‌تعلیم و ارشاد طالبان این طریقت پرداخته و علت بوجودآمدن آثار گرانبهائی شد که در تاریخ علمی اسلام شهرتی بسزا یافته است. و این زمان مقارن است بابنیان‌گزاری اولین خانقاهی که‌گفته شد بوسیله ابوهاشم کوفی (متوفی بسال ۱۵۹ هجری) در رمله بوجود آمد وبشهادت تاریخ این خانقاهها در فواصل نسبتاً کوتاهی روبافزایش نهاد و درسراسر کشور پهناور اسلام گسترش یافت خاصه در ماوراءالنهر و خراسان وری

۱ــ سوره مبارکه الحدید آیه شریفه ۱۶

۲ــ جهت اطلاع از شرح احوال آنان رــك: حلیةالاولیاء ج ۱ و طبقات‌الصوفیه سلمی و رساله قشیریه و کشف‌المحجوب ذیل اسامی سفیان ثوری و داود طائی و فضیل‌بن عیاض

وجبال و بغداد و مصر و بسیاری از بلاد دیگر. این خانقاهها چنانکه در ذیل این کلمه در متن این کتاب آمده است توسط صوفیان کارآزموده‌ای اداره میشد که آنان را مراد یا شیخ یا مرشد و یا پیر می‌نامیدند. (ر ـ ك ذیل همین کلمات در متن کتاب) واین خانقاه‌ها دارای آداب و سنن وتشریفات و قواعد و قوانین خاصی بود که تقریباً درتمام آنها مراعات میشد (ر ـ ك ذیل کلمه خانقاه دراین کتاب) و طالب یا نوصوفی پس از آنکه مورد قبول شیخ خانقاه واقع میشد، ناگزیر بودکه با مراعات دقیق آن آداب و سنن، تمام مراحل این مکتب راکه به‌سالیان درازی منتهی میشد دراین خانقاه‌ها بگذراند.

مکتب تصوف بطور کلی به‌سه‌مرحله شریعت و طریقت و حقیقت خلاصه میشود: و به‌همین لحاظ طالبان یا متعلمین این مکتب را هم به‌سه دسته مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم میکردندکه بطور خلاصه ذیلا به‌مراحل سه‌گانه و تعلیم‌یافتگان آن اشاره میشود: مبتدیان به‌طالبان ویانوصوفیانی اطلاق میشد که برای ورود باین فرقه به‌خانقاهی روی می‌آوردند و درتحت تعلیم وتربیت شیخ آن خانقاه قرارمیگرفتند و مرشد آن خانقاه او را با اصول و فروع و فرایض و فرامین شریعت و قواعد و قوانین آن عملاً آشنامیکرد. ومبتدی تحت‌نظر شیخ و مراقبت کامل او بمرور به‌اصول شریعت و فروع آن عملاً آشنا میشد، و بیشتر اوقات او با مراقبت دائم و پیوسته شیخ، صرف بجاآوردن دستورات و مقررات شریعت میگردید. مبتدی پس از وقوف برتوحید اسلام با بجاآوردن انواع‌نمازهای واجب و مستحب و نوافل وتهجدات و نمازهای حاجت و آیات و هدیه ونماز شب و غیره و غیره وگرفتن روزهای واجب و مستحب و انواع دیگر آن، روز بروز به‌تزکیه‌نفس وتصفیه روح و جان خود می‌پرداخت تاراه برای رسیدن به‌مرتبه طریقت براو گشاده شود. و این اعمال و سایر مقررات شریعت را پیوسته ادامه میداد تابه‌صلاح وصوابدید شیخ و مراد خود از مرتبه مبتدیان به‌مقام متوسطان رسد ووارد مرحله طریقت گردد، وازسالکان واقعی این راه دشوار که با عشق و محبت و شوق و ذوق همراه

بود شود. **(ر ـ ك ذيل كلمات شريعت و مبتدی دراين كتاب)**

مرحله طريقت كه باصطلاح صوفيان با طی مقامات و احوال سپری ميشد (ر ـ ك **مقام و حال** دراين كتاب) از مقام ذكر شروع شده و به‌مقام فناء فی‌الله ختم ميشد. و اين احوال و مقامات بارياضات شاق و مجاهدات بسيار همراه بودكه با مراقبت دقيق و همت شيخ ومراد برسالك هموار ميگرديد. دراين مرحله سالك بايد با تمام قواتسليم بلا اراده مراد و مرشد خود گردد و باتمام وجود، خود را تحت تعليم و تربيت او قرار دهد. و موظف بود تا هروضع و كيفيتی كه در طی احوال و مقامات برايش پيش می‌آمد، بامراد خويش درميان گذارد و طبق دستورات و نظرات او رفتار كند. دراين مرحله، ابتدا ذكری را به‌سالك تلقين ميكردند كه اغلب همان كلمه توحيد يعنی لااله‌الاالله بود. سالك بايد اين ذكر را با آدابی خاص تكرار كند (ر ـ ك: **ذكر.**) كه با خلوت گزينی و چله‌نشينی‌های پيابی و رياضات و مجاهدات بسيار همراه بود. (ر ـ ك: **خلوت واربعين.**) مانند كم كردن تدريجی غذا و رسانيدن آن بحداقل ممكن، (ر ـ ك: **جوع.**) وكم كردن خواب و رسانيدن آن به‌چند ساعتی درشبانه‌روز (ر ـ ك: **سهر.**) و مراقبت دائمی و پيوسته سالك از ذكری كه ادامه ميداد و احوالی كه هرآن براو ميگذشت (ر ـ ك: **مراقبه.**) و انعزال كلی از خلق ودوستان وآشنايان واعراض از جميع عوارض دنياوی و مسائلی نظير آن.

همه‌اين مراتب بايد زيرنظر مرشد وشيخ خانقاه اجرا ميشد و سالك مجبور بود كه هرگونه مسئله‌ای كه در زمان طولانی ذكر براو ميگذشت بی‌كم وكاست با شيخ خويش درميان گذارد. چون دراين مقام سالك با احوال و مناظر ومرايائی روبرو ميشد كه برايش سخت تازگی داشت، و در خلوت‌ها و اربعين‌ها وچله‌نشينی‌ها با مشاهده انوار و كشف اسراری ووبرو ميگرديد كه تا آن زمان نظاير آنها را ملاحظه نكرده بود (ر ـ ك: **نور ـ سِرّ**) لذا ناگزير بود كه پيوسته با مراد و شيخ خود درارتباط باشد وراه و چاره را از او جويا شود، چه پير و مرشد او اين راه بی‌زينهار را كه «هر شبنمی در آن راه صد موج آتشين است» پيموده بود و بهمه

رموز آن آشنا بوده و میتوانست مرید خویش را در این مرحله رهبری نموده و او را از کیفیت مشاهداتش آگاه سازد و به‌مقامات و احوال دیگر برساندش وراهنمایش باشد.

گذراندن این مقامات و احوال چنانکه گفته شد نسبت باستعدادسالك مدت‌ها طول میکشید و دراین مدت مرید باالزام و تعهد به‌پیروی از اوامر مراد خود، روز بروز باحقایق بیشتر و واقعات زیادتری روبرو میشد، تا آنکه با ادامه این مجاهدات بمقام کشف و شهود میرسید، و آنچه تابحال برایش علم‌الیقین بود به‌عین‌الیقین مبدل میشد و در حقیقت ایمانش به‌ایقان تبدیل میگردید، ویا بقول‌مولانا همه «ندانم‌هاش دانم‌ها میشد» ودر طریق یقین ومشاهدات عینی قدمم یگذاشت. و بکلی ازدنیا وعوارض آن دلسرد میشد و دنیائی راکه تابحال برایش مسئله‌بود، واقعاً صورت لهو و لعب بخود میگرفت و از آنچه تابحال بدان‌ها توجه داشت دل‌میکند، وبمعرفت‌حقیقی وتوحید واقعی و مقام فناء فی‌الله میرسید. (رــك: فنا) و با همت مراد وشیخ خویش باب حقیقت‌که آخرین مرحله سلوك بود براو گشوده میشد وبمقام انسان کامل و بلوغ واقعی میرسید، تا آنجاکه از دست شیخ خود بدریافت خرقه نایل میشد و پس از گرفتن خرقه میتوانست به‌ارشاد و دستگیری دیگران پردازد، و یا پس از شیخ درخانقاهی که درآن تربیت شده بود قائم مقام او شود وبه‌راهنمائی سایر سالکان و اداره خانقاه‌پردازد.

واصلان باین مرحله نیز دونوع بودند: اول دسته‌ایکه آنان را بالغان می‌نامیدند (رــك: بلوغ.) که همان مشایخ خانقاه‌ها ومراد مــریدان و راهنمای طالبان و سالکان بودند. دوم زمره‌ایکه پس از رسیدن بمرحلــه حقیقت از همه چیز دنیا و ازجمله مرادی و مرشدی اعراض میکردند وتنها به‌پاسداری دل خود و مراقبه احوال خویش مشغول میشدند. یعنی مرادی وشیخی و مرشدی را نیز از عوارض دنیاوی محسوب داشته و از آن‌هم اعراض میکردند. آنان را آزادان و مستوران تحت قباب عزت نامیدند. (رــك: آزاد و حُر.) با آنکه به‌بالاترین مرحله سلوك رسیده بودند خودرا

از انظار واجتماعات مخفی میداشتند وبه‌این‌گونه مسائل کمتر تظاهر میکردند و ارشاد و خانقاه‌داری و شیخی و مرشدی راهم یك‌نوع جاه‌طلبی ودنیا دوستی تصور مینمودند.

اما در طی تاریخ دیده شده است که به‌ندرت گاهی یکی از آنان که اغلب بی‌نام ونشان مانده‌اند با اعمالی خارق‌العاده به‌ارشاد کسانی را که شاید مستعد می‌دیدند پرداخته‌اند مانند آتش افروز یا تون‌تاب حمامی که باعث دگرگونی احوال سنائی غزنوی شد و او را که شاعری مداح‌بودن به‌صوفیی کامل تبدیل کرد که موجد آن همه آثار گرانبها شد که هنوز اغلب اهل خرد از آن بهره‌مند شده و میشوند. (ر.ك: شرح احوال‌سنائی) ویاآزاده کامل دیگری که با مرگ اختیاری‌خود فریدالدین عطارنیشابوری را بااین‌راه کشانید که آثار گرانبهایش در طی قرون سرمایه معرفت جهانیان شد. (ر.ك: شرح احوالش ومقدمه نگارنده برمنطق‌الطیر واسرارنامه او) وشمس‌تبریزی که باعث تغیر احوال مولانا جلال‌الدین بلخی صاحب مثنوی وآثار گرانبهای دیگرش شد که هنوز دانشمندان جهان در شرح و تفسیر آن عاجز و وامانده‌اند. متاسفانه از احوال این آزادگان مکتب تصوف و یا مستوران تحت قباب عزّت (جز شمس تبریزی) کمترین اطلاعی دردست نیست و حتی نام ونشان بسیاری از آنان نیز مکتوم مانده است.

چنان‌که گفته شد تصوف درسه مرحله شریعت و طریقت و حقیقت خلاصه میشود. واهل این مسلك درتمام آداب ظاهری و رسوم و فرائض وآداب باطنی و اخلاقیات واسرار درونی خود، باین سه مرتبه از مراتب کمال معتقد بوده‌اند. سید حیدر آملی را کتابیست بنام «اسرارالشریعة واطوارالطریقه و انوارالحقیقه» که پس از تعریف و توضیح این سه‌مرحله ازمراحل تصوف برای هریك از اصول پنجگانه دین یعنی توحید و نبوت وامامت وعدل و معاد، و فروع آن از قبیل نماز و روزه و حج و زکات وغسل و وضو وغیره‌ازاین سه مرحله‌استفاده کرده و برای‌هریك توضیحاتی آورده‌است که برای توجه به‌کیفیت نظرات صوفیان دراین باره به‌مختصری ازآن اشاره میشود: «بدان‌که شریعت وطریقت و حقیقت هرچند که بحسب

واقع یکی‌اند، اما حقیقت بالاتر از طریقت است و طریقت اعلای از شریعت میباشد. لذا اهل شریعت در مرتبه اوّلند و طریقت در مرتبه وسط وحقیقت درمرتبه منتهی و آخر. بنابراین کمال شریعت در طریقت است و کمال طریقت در حقیقت.» (اسرارالشریعه ص ۳۱)

ودرباره توحید که از اصول دین مبین است و کیفیت آن دراین سه مرحله آورده است که: «توحید اهل شریعت توحید الوهیست که عبارتست از نفی خداهای متعدد و اثبات خدای واحد و نفی الٰهه مقیّد و اثبات الله مطلق. واین توحید بردوقسم است: اول قسمی که به‌ارباب تقلید تعلق‌دارد که عوام باشند. دوم قسمی که بارباب نظرو استدلال متعلق است که خواص وعلمای دین بشمار می‌آیند. (اسرارالشریعه ص ۷۴) ـ اما توحید اهل طریقت که پس از حصول به‌توحید شریعت بادیده بصیرت بدان واصل شوند، آنست که خدای را یکی دانند و در وجود جزاو دیگری را نشناسند. وفاعل جز او ندانند و گویند در هستی فاعلی جز او نیست، و همه اسباب ومسببات را از او دانند. و درهمه امور باو توکل کنند، و در همه احوال تسلیم بدو شوند. و بهرچه به‌آن‌ها رسد خرسند باشند و بدان رضا دهند، وبهمین جهت مقام توکل و تسلیم و رضا و امثال آن آنها را حاصل میشود. (ص ۷۵) ـ اما توحید اهل حقیقت پس از وصول به‌توحید مذکور دست دهد، و آن چنان است که آنان در هستی جز خدای مشاهده نکنند و حقیقتی جزاو ندانند، چه وجود حقیقت ذاتیست وهرچه جز اوست عارضی است ومجاز، و آناً فآناً درمعرض فنا و هلاکت است. (ص۷۷)

در فروع دین نیز باین سه مرحله قائل است مثلا درباره وضو گوید: وضوی اهل شریعت همانست که خاص و عام و مسلمانان بدان عمل کنند. ووضوی اهل طریقت پس از قیام به‌شستشوی دست و صورت و مسح پای وسر، عبارتست از طهارت نفس از رذایل اخلاق و پستی‌های آن و طهارت عقل از آلودگی افکار ناپاك و طهارت سِرّ از نظر به‌اغیار و طهارت اعضا از افعال غیر مرضیّه عقلی وشرعی. اما وضوی اهل حقیقت عبارتست از طهارت سِرّ از مشاهده غیر حق و نیت درآن وآن چنانست که سالك از سِرّ

ضمیرش نیت کند که جز خدای تعالی چیز دیگری را در وجود مشاهده نمی‌کند و بهیچ چیز جز او توجه ندارد. (ص ۳۷ ببعد) ـ اما غسل اهل شریعت همان آدابیست که شرع آنرا دستور داده است. و غسل اهل طریقت پس از بجاآوردن غسل شریعت، عبارتست از بجاآوردن طهارت از جنابتی که آن دوری از خدای تعالی باشد. و آن جنابت از دوستی دنیا حاصل شود، چه دنیا مانند زنی است که هر آن شویی دیگر کند و از این جهت است که مولای متقیان آن‌را سه‌طلاق گفت: اما غسل اهل حقیقت عبارتست از طهارت از جنابت حقیقی که عبارت باشد از مشاهده غیر. چه جنابت چنانکه گفته شد عبارتست از دوری و هرچه مشاهد غیر باشد، از حق و مشاهده او دوری گزیده است و ازاله و برطرف‌کردن این دوری ممکن نیست مگر بوسیله توحید حقیقی که آن مشاهده حق تعالی است من‌حیث هوهو. (ص۱۴۵ ببعد) ـ جهت اطلاع بیشتر از کیفیت این سه مرحله در اصول و فروع دین رـك (همان کتاب از ص ۶۸ تا ۲۴۷)

علمای زمان و تصوف ـ تا آنجا که از آثار صوفیان مشهود است، مشایخ اولیه آنان که اداره خانقاه‌ها و تربیت طالبان و سالکان را بعهده داشتند اغلب از طبقه متوسط و احیاناً از طبقات پائین اجتماع برخاسته‌اند واغلب به‌مشاغلی از قبیل آهنگری و نساجی و سراجی و خرازی و امثال آن اشتغال داشته‌اند مانند ابونصر سراج و ابوالعباس قصاب و ابوسعیدخراز وابوبکر وراق وابوحفص حداد و نظایر آنان. و برخی از آنان هم ابتدا ازطریق راه‌زنی و غارت کاروان‌ها و نظایر آن ارتزاق می‌نمودند ولی به‌عللی که در شرح‌احوالشان باید دید از آن امور توبه نموده و باین طایفه پیوسته‌اند مانند فضیل عیاض که بدان اشاره شد. اما هرچه زمان جلوتر میرفت خاصه از اواخر قرن سوم هجری به‌بعد با پیشرفت سریع این مسلك وگسترش خانقاههای آنان در بلاد مشهور و مراکـز سرزمین پهناور کشور اسلامی، مشاهده میشود که بسیاری از علمای مشهور زمان مانند ابوعلی‌سینا و خواجه ابوعبدالله انصاری و امام محمد غزالی و نظایـر آنان باین مسلك روی آورده و عده‌ای از آنان پس از گذراندن مراحل

این مسلك از مشایخ بنام این فرقه عظیم بشمار رفته‌اند.

علت اساسی توجه علما را باین مکتب باید در کیفیت علوم معمول زمان جستجو کرد که ظاهراً جواب‌گوی مسائل مورد نظر علمایی چون بوعلی و غزالی و امثال آنان نبوده است. چه علوم متداول آن روزگار از حدود ریاضیات و نجوم و فلسفه یونان و علم‌کلام و نظایر آن‌ها تجاوز نمی‌کرد و کیفیت رواج این علوم‌هم تاحدی بودکه جواب‌گوی بسیاری از مسائل مورد بحث و طرح علمای طراز اول واقع نمی‌شد، ناچار فلاسفه ودانشمندان ارجمندی مانند ابوعلی‌سیناکه عمری را دراشاعه فلسفه، خاصه فلسفه مشاء صرف کرده بود و کتب و رسالات پرارزشی درآن باره نوشته بود (رـك حجةالحق ص ۶۳۳ تا ۶۴۹) سرانجام به‌مکتب اشراق ومطالب عارفان گرائید و باب نهم از کتاب اشارات خودرا ذیل عنوان «مقامات عارفین» بشرح کلیاتی از مطالب آنان و کیفیت درجات عارفان و شرح احوالشا ن‌اختصاص داده است (اشارات ص۱۰۰ نمط‌تاسع) و سرانجام به‌بحث در حکمت اشراق و مراتب آن پرداخته و درکتاب‌المشرقیین خود آشکارا میگوید آنچه درباره حکمت مشاء بیان نموده است از لحاظ عوام و طرفداری از علمای ظاهری از آن نوع فلسفه بوده است که بدان‌متمسك میشده‌اند. (رـك مقدمه حکمت‌المشرقیین وحجةالحق ص۶۲۵ ببعد) ویا امام محمد غزالی‌که پس از فراگرفتن‌علوم زمان‌خویش، که سالیان درازی دربغداد به‌تعلیم آنها مشغول بوده است، یکباره باهمه شهرتی که ازین‌لحاظ پیدا کرده بود از آن مکتب کناره‌گیری کرده و به‌مکتب تصوف روی می‌آورد که به‌چگونگی آن در آخر این عنوان اشاره خواهد شد.

دراینجا باید اشاره شود که صوفیان برای مکتسباتی که پایه واساس آن برفلسفه عقلی و یا تقلید از دیگران گذاشته شده است ارزشی قایل نیستند. و بشرحی که ذیل کلمه عشق و عقل در متن این کتاب اشارد شده است (رـك: ذیل‌کلمات عشق و عقل) گویند اکتسابات عقلی و تقلیدی نه‌تنها راه برنده به‌مقصود نیستند، بلکه باعث اضلال و گمراهی‌هم میشوند. چه یقینی که از علوم ظاهری و تقلیدی حاصل شود همیشه مورد شك وظن

است و علم‌الیقین همیشه آدمی را در دریای شك و تردید مستغرق میسازد. به‌خلاف عین‌الیقین که‌زاده مشاهدات و مکاشفات عینی بشر است و در آن هیچگونه شك و تردیدی نمیتوانـد راه پیدا کند (ر ـك: **علم‌الیقین و عین‌الیقین**) ازنظر این طایفه علوم اکتسابی و ظاهری از حدود یك سلسله کلمات و اصطلاحات موضوعه تجاوز نمی‌کند وآن کلمات و اصطلاحات نمیتواند بشر را بسرحد معرفت واقعی رساند چنانکه مولانا فرماید:

صد هزاران فصل داند از علوم — جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری — دربیان جوهـر خود چون خری
کـه همی دانم یخوز و لایجوز — خود ندانی توکه جوزی یاعجوز
دفتر ۳ نی ص ۱۵۰ س ۲۶۴۸ — ج ۳ علا ص ۲۶۱ س ۱۷

حدّ اعیان و عرض دانسته گیر — حد خودرادان‌که نبود زان گریز
چون بدانی حد خود زین‌حدّ گریز — تابه بی‌حدّی رسی ای خاك بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت — بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
جز بمصنوعی ندانی صانعی — بر قیاس اقترانی قانعـی
میفزاید در وسایط فلسفـی — از دلایل باز برعکسش صفـی
این گریزد از دلیل و از حجاب — از پی مدلول سربرده بجیب
دفتر ۵ نی ص ۳۸ س ۵۶۴ — ج ۵ نی ص ۴۴۳ س ۱۳

علم تقلیدی بود بهر فروخت — چون بیابدمشتری‌خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است — دایماً بازار او با رونق است
دفتر ۳ نی ص ۴۳۵ س ۲۳۶۵ — ج ۲ علا ص ۱۷۸ س ۲

صوفیان تنها راه رسیدن به‌معرفت‌کامل را طریق عشق میدانند وبس و گویند:

علم نبود غیر علـم عـاشقی — مابقی تلبیس ابلیس شقی

وگویند هرمعرفتی که از این راه دست دهد حقیقی است، چون با واقعیت جهان هستی سروکار دارد نه با تخیلات و بافته‌های ذهنی بشر بنابراین عاشق راه حق پس از طی مکتب واقعی عرفان به‌معرفت حقیقی وواقعی وعین‌الیقین میرسد که هیچگونه شك و تردیدی در آن راه ندارد

چراکه عارف حقیقی با واقعیت و عینیت سروکار دارد نه خیال واندیشه.

خلاصه کسانیکه جویای معرفت حقیقت بودند، چون مکتسبات خودرا که از علوم‌زمان‌خویش‌فراهم آورده بودند، راه‌برنده به‌مقصودنمی‌دیدند، پس‌ازعمری تلاش و کوشش بی‌نتیجه به‌این مکتب یعنی عرفان زمان خویش روی می‌آورند وچه‌بسا که گم شده خودرا دراین مکتب می‌یافتند. چنانکه امام‌محمد غزالی در ساله معروف «المنقذ من‌الضلال» که در همین باره نوشته است صراحتاً گفته است که علت استقبال او از مسلك تصوف، باآنکه درهمه علوم زمان خود استادی بی‌همتا بود، همان بلاجواب ماندن و سرگشتگی و حیرانی او در وادی کسب معرفت و رسیدن به‌هدف اصلی بوده است و بس. و دراینجا برای مزید اطلاع به‌نکاتی چند از آن کتاب که توسط دانشمند ارجمندآقای‌محمدمهدی‌فولادوند بنام «رهایی از گمراهی» ترجمه وتحشیه شده است اشاره میشود.

امام محمد غزالی درآن کتاب آورده است: «برتو حکایت کنم تا بدانی که چه جرأتی مرا از پستی تقلید به‌بلندی بینش رسانید. و نخست ازعلم کلام چه‌اندوختم. و دیگر چه نفرتی از طریق اهل تعلیم ومقلدین امام که قاصر از درك حقیقت‌اند (غرض فرقه اسماعیلیه است) در من پدید آمد و چه‌اندازه شیوه فلسفه بافی را ناچیز یافتم. و سرانجام چگونه طریقه تصوف را برگزیدم. (رهایی از گمراهی ص ۷۳)ـ از آغاز جوانی و بهار زندگانی و پیش از بیستسالگی تا حال‌که بالغ برپنجاه‌سال دارم بی‌باکانه خودرا درین دریای ژرف فروافکنده، و گستاخانه، نه بزدلانه در ژرفاب‌های آن غوطه‌ور شده، واز عقیده هرفرقه‌ای جستجو به‌عمل آورده، تا تمیز دهم برحق کیست و برباطل کدام...

از آغاز جوانی تشنگی برای درك حقایق خوی و طبیعت من شد، به‌قسمی که از ابتدای جوانی قلاده تقلید ازسر باز کردم وعقاید موروثی را ترك‌گفتم... حدیث مروی از پیامبر خدارا می‌شنیدم‌که فرموده است: «هر نوزادی به‌حال فطری به‌دنیا می‌آید اما پدران و مادرانشان او را یهودی یا نصرانی یازرتشتی میسازند.» پس درصدد برآمدم تا حقیقت اصلی عقایدی

که به‌تقلید از پدر و مادر و استادان عارض میشود دریابم و این پیروی‌های کورکورانه را بازشناسم... پس بخود گفتم هدف من کشف حقایق‌امورست وباید به‌درستی بدانم حقیقت علم چیست؟ برمن آشکار شد که علم یقینی علمیست که درآن معلوم به‌قسمی روشن است که دیگر جای شك باقی نماند ... پس یقین کردم که آنچه را بدین وجه ندانم و اینگونه درباره آن یقین بهم نرسانم نه‌اعتمادی برآنست و نه‌آرامشی می‌بخشد و هرعلمی که آرامشی بدل ندهد علم یقین نیست. (همان کتاب باختصار از ص ۷۴تا۷۷)

وقتی که خدای بزرگ مرا ازین بیماری (سفسطه وانکار ر ـك ص ۷۹ تا ۸۴)شفا بخشود، طالبان حقیقت در نظرم منحصر به چهار فرقـه آمدند: اول متکلمان که خود را اهل رای ونظر میدانند. دوم باطنیان که خودرا اصحاب تعلیم میپندارند وعلم‌را ازامام بی‌گناه ومعصوم‌فرامیگیرند. سوم فیلسوفان که خودرا اهل منطق وبرهان می‌پندارند. چهارم صوفیان که خودرا ازخاصان حق واهل مشاهده و مکاشفه میشمارند. پیش خود گفتم حقیقت نباید ازاین گروه بیرون باشد. پس مبادرت به‌سلوك دراین راه‌ها کردم. وابتدا به‌علم کلام کردم و دوم به‌راه فلسفـه و سوم راه تعلیمیان (باطنیه) و چهارم به‌طریق صوفیه آمدم. (ص ۸۵).

پس ابتدا به‌علم کلام کردم و به‌تحصیل و تعقل درباره آن پرداختم و کتب محققان آن را خواندم و خود نیز در آن باب هرچه خواستم تصنیف کردم. این علم را به‌مقصودی که داشت، برای منظور خویش غیر کافی دانستم. زیرا مقصود از آن حفظ عقیده اهل سنت است دربرابر تشتت‌عقاید اهل بدعت... وقتی این فن (علم کلام) پدید آمد در آن غور زیاد شد و مدتی به‌درازا کشید، متکلمان تشویق شدند که برای دفاع ازسنت، درحقایق امور به‌گفتگو پردازند. پس در بحث جوهر و عرض و احکام آنهـا غور کردند، چون‌این امر مقصود اصلی علم آنها نبود سخن ایشان به‌هدف نهائی مؤدی نگردید و نتوانستند ظلمت حیرت را از اختلافات میان مردم یکسر بزدایند.

پس از فراغت از علم کلام به‌فلسفه پرداختم. به‌یقین می‌دانستم تـا

کسی به‌تمام معنی از دانشی آگاه نباشد نمی‌تواند از فساد آن خبردار شود... پس دامن همت برکمر زدم و در آموختن این علم از راه کتاب، هنگام فراغت از تصنیف و تدریس علوم دینی، و بی‌کمك استاد و تنها با مطالعه دست بکار زدم. و من آن زمان در بغداد سیصد شاگرد را درس می‌دادم. پس خداوند متعال تنها با مطالعه، در مدتی کمتر از دوسال مرا به‌نهایت علوم آنها مطلع گردانید. پس از فهم آن علم، باز قریب یکسال دیگر در پیرامون آن به‌تفکر پرداختم وهربار آن‌هارا ازسر میگرفتم. و شرور و آفات و خفایای آنها را مورد جستجو قرار میدادم تا به‌خدعه و نیرنگ واقعی و خیال آنها به‌یقین اطلاع حاصل کنم. (ص ۹۱ به‌بعد)

پس چون‌از تحصیل علم فلسفه و رد مسائل مردود آن فراغت‌یافتم، دانستم که این علم نیز برای تحقیق کمال مقصود غیروافی است و عقل به‌تنهایی نمی‌تواند به‌تمام مطالب احاطه یابد وپرده از روی جمیع مشکلات بردارد. دراین اثنا بود که مرد برجسته و نابغه تعلیمیان (اسماعیلیه) پدیدار شد. و برزبان مردم افتاد که حقایق امور را از امام معصوم و قائم بحق باید گرفت. پس برآن شدم که از سخنان ایشان خبردارگشته و به‌رازهای نهان آنها آگاه گردم. اتفاقاً از حضرت خلافت دستور صریح یافتم که در کشف حقیقت مذهب آنها کتابی تصنیف کنم. دفع این پیشنهاد امکان نداشت، پس داعی خارجی برانگیزه اصلی درونی افزوده گردید و در جستجوی کتب و جمع مقالات آنها برآمدم. بعضی از سخنان نوظهور بدست من رسیدکه شیوه معهود پیشینیان آنها نبود وبیشتر زاده خاطر معاصرین بود. این سخنان را جمع‌آوردم و ترتیب دادم و با شیوه تحقیقی آراستم وبرای هرکدام پاسخی وافی آوردم. (ص ۱۰۹) خلاصه درتقریر شبهه‌های آن‌ها نهایت کوشش‌را نمودم و بعد بصورت برهانی فساد آن را آشکار ساختم. حاصل اینکه، نزد اینان نیز سخنی‌که به‌کار آید و سودی دهد یافت نشد. (ص ۱۱۱) ـ این جماعت را نیز آزمودیم و بظاهر و باطن آنها پی بردیم. و حاصل کارآنها این است‌که کوتاه اندیشان و عوام را در جرگه خود درآوردند و بگویند به‌معلم حاجتست... (ص۱۱۹)

هنگامیکه ازین علوم فراغت حاصل کردم همّت بسلوك در طـریق صوفّیه بستم و دانستم که طی طریقت آنها مستلزم اتمام دانش و کردارست. وحاصل علوم ایشان بریدن پی‌آمدهای نفسانی و تزکیه اخلاق زشت و صفات پلید و تهی ساختن خاطر جز از خدا و آراستن دل است به یاد پروردگار. پس بمطالعه کتب آنها مانند «قوت‌القلوب» ابوطالب مکی و کتاب‌های حارث محاسبی و سخنان جنید و شبلی و بایزید بسطامی و دیگر مشایخ پرداختم، تا بمقاصد علمی و نظری پی‌بردم و آنچه از راه آموختن وشنیدن ممکن است حاصل شود برایم حاصل گردید. وبرمن آشکارشدکه وصول به‌چیزی که از خصوصی‌ترین خصائص ایشان است با مطالعه حاصل نمی‌شود، بلکه با ذوق و تبدیل صفات نفسانی دست میدهد. (ص ۱۲۱)

به‌حقیقت دریافتم که این جماعت خداوندان احوال‌اند نه‌اهل‌گفتار. آنچه تحصیل آن از طریق علم‌امکان داشت آموخته بودم، اما چیزی کـه باقی مانده بود، با درس و گفتگو بسوی آن راهی نبود بلکه ذوق‌وسلوك میخواست... برمن آشکار شد که امیدی در سعادت آخرت نمیتوان داشت جز با پرهیزکاری و بازداشتن نفس از هوس، که اساس آن برکندن دل است از تعلقات ، و کنار کشیدن از غرور خانه دنیا ودل سپردن به‌عقبی وباتمام همت خود بسوی خدای تعالی شتافتن. و این جمله جز با پشت کردن به‌جاه و مال و دست‌کشیدن از مشاغل و علائق انجام‌پذیر نیست. پس درحال خود نگریستم، و ناگاه دیدم‌که غرق درتعلقاتم و از هر جانب درمیان آن محصورم.

اعمالم را نگاه کردم، دیدم بهترین آنها تدریس و تعلیم است که من درآن‌هم بکار علومی پرداخته‌ام که نه‌اهمیت و نه سود آخرتی دارد. بـه خلوص نیتم در کار تدریس اندیشیدم، دیدم آن‌هم ناپاك است وبرای خاطر خدا نیست. و انگیزه آن جاه‌طلبی و آوازه‌جوئی است. و اگر به‌تلافی این احوال برنخیزم بدرون آتش خواهم افتاد. روزی به‌رفتن از بغداد ودوری جستن از این احوال عزم میکردم، روز دیگر فسخ عزیمت می‌نمودم، یك پای پیش میگذاشتم، و یك پای پس! بامداد رغبتی در طلب آخرت در من

برمیخاست، ولی شامگاه لشکر شهوت برآن می‌تاخت و آن‌را از پـای درمی‌انداخت. شهوت دنیا مرا با زنجیرهای خود برجای فروبسته بود، ولی منادی ایمان فریاد رحیل سر می‌داد، که هان ازعمر جز اندکی بیش نمانده وسفری دراز در پیش است... ولی باز شیطان برمیگشت و می‌گفت: این حالت عارض و زودگذرست، مبادا از آن اطاعت‌کنی اگر تسلیم‌شوی این جاه عریض وطویل واین مقام بی‌شایبه و خالی از رقیب را از دست خواهی داد، و نفس تو برآن حسرت خواهد خورد و راه بازگشت برایت میسر نیست.

این کشاکش میان جاذبه شهوات دنیا و انگیزه‌های عقبی قریب شش‌ماه از آغاز رجب سال ۴۸۸ بطول انجامید. ودراین ماه بودکه کار از اختیار به‌اضطرارکشید تاآنجاکه خداوند متعال برزبانم قفل نهاد و از تدریس بازماندم و کوشیدم حتی یك روزهم شده برای دلخوشی شاگردان درسی بدهم، ولی زبانم را یارای گفتن کلمه‌ای نبود وابداً توانایی‌نبافتم وگرهی‌که برزبانم افتاد بود، باعث اندوه دلم شد. لقمه‌ای غذا از گلویم پائین نمی‌رفت و قوایم روبه‌ضعف میرفت، تاجایی که پزشکان از علاج من طمع بریدند و گفتند: این بیماری به‌قلب درآمده و از آن به‌مزاج سرایت کرده و هیچ‌راه علاجی جز آسایش فکری برای رهایی از این اندوه جانکاه وجود ندارد. چون احساس عجز کردم و بالمرّه اختیار از من ساقط‌شد، به‌درگاه خدای‌تعالی التجا آوردم، واوکه هرفرومانده بیچاره‌ای که وی‌راخواند اجابت فرماید، مرا اجابت فرمود. واعراض از جاه و مال وخانواده و یاران را بردلم آسان کرد. در ظاهر چنین نمایان ساختم که قصد رفتن به‌مکه دارم، ولی در دل اندیشه اقامت در شام را می‌پروراندم. ازبیم آنکه مبادا خلیفه و یارانم از نیت اقامتم در شام آگاه شوند، بالطایف حیل بغداد را ترك کردم تا هرگز دیگر بدان‌جا باز نگردم..

درباره خروج من از بغداد هرکس نوعی حدس میزد واستنباطی خاص داشت. بعضی که دور ازعراق بودند گمان میکردند این‌کار به‌امر زمامداران وقت انجام یافته، اما آنها که به‌زمامداران وقت نزدیك‌تربوده

وشاهد اصرار وابرام آنان به‌من، واعراض من از گفتگو ومعاشرت باآنان بودند می‌گفتند: این امریك حادثه آسمانی است وچشم زخمی است برای اسلام و قاطبه علماء. پس من‌بغداد را ترك گفتم وهرچه مال داشتم رهاکردم وچیزی جز به‌قدر کفاف وخوراك عیال وطفلانم ننهادم، وآن هزینه‌را از اموالی‌که درعراق برای مصارف خیریه و مصالح مسلمین وقف‌نموده‌بودم تأمین کردم. چه مناسبت‌تر ازآن مالی دردنیا نیافتم که دانشمندی بتواند برای زن وفرزند خود برداشت کند.

وارد شام شدم و قریب به‌دوسال درآنجا اقامت‌گزیدم وکارمن تنها عزلت وخلوت وپیکار بانفس وتزکیه وتهذیب اخلاق‌بود، همچنانکه‌درکتب صوفیان‌آموخته بودم. مدتی درمسجد دمشق معتکف شدم و روزها بالای مناره مسجد میرفتم ودر بروی خویش می‌بستم. آنگاه رهسپار بیت‌المقدس شدم و هرروز به‌مسجد صخره میرفتم و در بروی خویش می‌بستم. سپس داعیه فریضه حج درمن پیداشد وخواستم از برکات مکه ومدینه و زیارت رسول خدا صلی‌الله علیه وسلم همت طلب کنم. لذا پس از فراغت اززیارت تربت ابراهیم خلیل علیه‌السلام‌عازم حجازشدم. اما گرفتاری‌های‌خانوادگی ودرخواست پیاپی کودکان مرا به‌وطن باز خواند. وباآنکه تصور برگشتن بس بعید می‌نمود به‌وطن برگشتم. ولی آزمندانه گوشه‌گیری ویاد خدای تعالی را به‌آن برتری دادم وبه‌پاکیزه‌کردن دل پرداختم. حوادث‌روزگار ونیازمندیهای خانوادگی وحاجات زندگی، گاهی صفای خلوت و هدف اصلی‌را آلوده میساخت وجز دراوقات پراکنده صفای باطن نمی‌یافتم بااین همه از مقصد خوش باز نمی‌ایستادم وباهمه موانعی که پیش می‌آمد بازهم به‌هدف اصلی خود بازمی‌گشتم.

ده سال این مجاهده به‌درازا کشید ودراثناء این خلوت‌ها چیزهایی برمن چهره گشودکه شمارش آن از حد بیرون است. ولی آنچه برای سود دیگران میتوان گفت این است‌که به‌یقین دانستم که صوفیان خاصان سالك راه خدای تعالی هستند وسیرت آنها بهترین سیرت‌ها وطریق ایشان راست‌ترین راهها واخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق است، تا به‌جائی که اگر

عقل خردمندان وهمه دانشمندان اسرار دین را بریکدیگر بیفزایند تاخوی وسیرت‌ایشان را تغییر دهند و به‌نیکوتر از آنچه هست تبدیل کنند بدان راهی نیابند. زیرا که جمیع حرکات وسکنات آنها، چه در ظاهر وچه در باطن ازمصباح وچراغدان پیغمبری نور گرفته ودر سراسر روی زمین فراتر از نور پیامبری نور دیگری که روشنی بخش باشد نیست... ازهمان ابتدا و آغاز راه مکاشفات و مشاهدات آغاز میشود تا به‌جائی که سالکان دربیداری فرشتگان وارواح پیامبران را می‌بینند وازآنان سخنانی میشنوند، وازایشان کسب فیض می‌نمایند. سپس حال آنها بازهم روبه‌تکامل وترقی میرود وازمشاهده صور وامثال در میگذرد وبدرجاتی میرسند که مجال گفتار تنگ میشود و هرکس دست به‌تحیر زند فروماند و سخنش خالی از خطای آشکار نتواند بود. فی‌الجمله کارقرب به‌جائی رسد که طایفه‌ای از آن توهم حلول وگروهی تصور اتحاد ودسته‌ای خیال وصول کنند. ولی همه اینها خطاست ومن وجه خطارا در کتاب «المقصدالاسنی» شرح کرده‌ام. کسی که این حالت را درباطن دریابد زیاده براین سخن روانیست بگوید:

آنچه برمن رفت شرحش مشکل است ظن نیکو بر خبر از من مپرس

آنکس که دراین حال چیزی به‌ذوق درنیابد از حقیقت نبوت جزاسم نداند. کرامات اولیاء به‌تحقیق آغاز کار پیامبران است... هرکس که در طریق تصوف سلوک کند این حالت‌را با «ذوق» دریابد واگر کسی را ذوق روزی نباشد، به‌گفت وشنود وکثرت مصاحبت دریابد وبه‌قراین احوال بدان یقین حاصل کند. و هرکس با صوفیان همنشین شود، از ایمان آنها بهره‌مند گردد، چراکه آن قوم نسبت به‌مصاحبان خود شقاوت ندارند و کسی که فیض صحبت آنها را ندارد، میتواند ازراه استدلال امکان این معنی را یقین کند چنانکه درکتاب «احیاء علوم‌الدین» در فصل شگفتی های دل آورده‌ام... ازآنچه در طی سلوک طریقت تصوف برمن آشکارشد، حقیقت پیامبری وخاصیت آن بود. (رهایی ازگمراهی ص۱۲۳ تا ۱۳۵)

چنانکه ملاحظه شد امام محمدغزالی در این رساله‌المنقذ من‌الضلال

بالصراحه گفته است که پس از فراگرفتن علوم زمان خود، و تدریس همان علوم در طی سالیان دراز، سرانجام چون آن همه مکتسبات را جواب گوی مسایل مورد نظر خود نمی‌دید، به‌مکتب تصوف که برادرش امام احمد غزالی از مشایخ عظام آن بود روی آورد، تا مگر گمشده خودرا آنجا یابد. واین مکتب که اساس وبنیادش برمشاهدات عینی ومکاشفات نهاده شده توانسته است اورا که گمشده وادی ضلالت وگمراهی بود به‌سرمنزل مقصود برساند. واین رساله را ازآن جهت نوشته است تا راهنمائی برای امثال واقران خود، که عالمان کاوش‌گر زمان بودند گردد وآنان را نیز ازسر گشتگی و بی‌راهی نجات بخشد.

مخالفان تصوف- باتوجه وروی‌آوردن علمای مبرّز زمان بااین‌مسلك، بمرور زمان تصوّف ازآن سادگی اولیه خود که عبارت بود از زهد وورع وگوشه‌گیری وانعزال از جمیع امور خارج شد. واندك اندك مسائلی‌در این مکتب مطرح شد که با معتقدات اهل ظاهر چندان سازگار نبود. مانند موضوع اتصال وحلول ووحدت وجود وبرتری طریقت برشریعت ونظایر آن که باعث نفرت ودشمنی ظاهریان وعلمای اهل‌سنت که درآن‌روزگاران نفوذ فوق‌العاده‌ای در اجتماع وحکومت‌های وقت داشتند شد. ونیزسخنان بعضی از مشایخ آنان که بقول خودشان درحالت سُکر واستغراق برزبانشان جاری میشد، و اصطلاحاً آنرا شطحیات نامیده‌اند، برآتش این عناد و دشمنی دامن میزد. (ر-ك: شطحیات) مانند«سُبْحانِی ما اَعْظَم شأنی» گفتن با یزید بسطامی واین عبارت او که گفته است: «من عبادت آسمانیان و زمینیان را جمع کردم ودربالشی نهادم وآنرا زیر سر گرفتم.» (تذکرة الاولیا ج ۲ص ۱۲۲) و «لَیْسَ سَوی‌اللّٰه فِی‌جُبّتِی» گفتن ابوسعید ابوالخیر وبه‌معراج رفتن بایزید بسطامی وصدها عبارات دیگر ازاین قبیل که درآثار صوفیان می‌توان مشاهده کرد.

و نیز نسبت دادن کراماتی بالاتر از معجزات انبیا به‌مشایخ خود، مانند تدریس شبهای آدینه حسن بصری به‌پریان (تذکرة اولیا چاپ زوار ص۳۸) و با شاخه نرگس باد زدن مار برمالك دینار که در سایه دیواری

خفته بود. (همان کتاب ص ۵۵) و دوباره زنده شدن خر بارکش را بعه عدویه در بیابان‌های عربستان (ص ۷۴) و چراغ شدن انگشت او در شب تار. (ص ۷۹) و برهوا و آب راه رفتن بسیاری از مشایخ و سجاده برآب وهوا افکندن پیران طریقت و نماز خواندن آنها در آن سجاده‌ها و سخن گفتن درخت و کوه و سایر جمادات با ابراهیم ادهم و دیگر مشایخ که در شرح احوال یکایك پیشوایان این مسلك آورده‌اند و وحی و الهام شدن بسالکان طریقت وامثال آن از جمله مسائلی بود که با ظاهر شرع نمی‌ساخت وعلمای دین را برآن داشت که این فرقه را مردود شمرده وبه کفر و زندقه منسوبشان دارند و نیز بعضی از اعمال صوفیان چون رقص و سماع واستفاده از آلات موسیقی و بسیاری از حرکات فرقه ملامتیه و غیره برنسبت دادن ارتداد و تخلف از شرع به‌پیروان این مسلك می‌افزود.

در غور وبررسی تاریخ تصوف به‌این‌نکته‌برمیخوریم که این‌مشاجرات از اواسط قرن سوم هجری به‌بعد صورت جدی بخود گرفت وروزبروز افزون‌تر میشد، تا آنجا که به‌تکفیر مشایخ این قوم واخراج ونفی بلدآنها ازاوطان واماکنشان وبستن خانقاهها ومردود شمردن خرقه پوشان انجامید ودرشرح احوال بسیاری از مشایخ این فرقه مانند ابویزید بسطامی‌وخواجه ابوعبدالله انصاری ودیگران بارها باین نکته برمیخوریم که مورد آزار حکومت‌های وقت واخراج ونفی بلد مکرر آنها از شهر ودیارشان‌شده‌اند. این تخالف وتضاد روزبروز شدت میبافت تا آنجاکه به‌قتل و کشتاربسیاری ازپیشوایان و پیران طریقت این مسلك انجامید مانند فتوای قتل‌حسین بن منصور حلاّج و سهروردی و عین‌القضاة همدانی وامثال آنها که غالباً آنها را مُثله کرده ویا همانطور که عین‌القضاة در ابیات زیر از خدای خود خواسته است:

مامرگ و شهادت زخدا خواسته‌ایم — وان‌را بسه‌چیز کم بها خواسته‌ایم
گردوست چنان کند که‌ما خواسته‌ایم — ما آتش ونفت و بوریا خواسته‌ایم

آنهارا باآتش ونفت وبوریا می‌سوزاندند و خاکسترشان را به‌آب میدادند. وشاید یکی از عللی که باعث پیچیدگی و ابهام موضوعات تصوف شد همین

پیش‌آمدها وسخت‌گیری‌ها بود، تا آنجا که مسئله «کتمان‌سِرّ» ازواجبات این مسلك شمرده شد. واولین مطلبی که ازطرف مشایخ وپیران طریقت بهرطالب ونوصوفیی ابلاغ میشد همین سِرّ نگهداری وکتمان سرّ و خویشتن‌داری بود که بدان بسیار اصرار میورزیدند. ودر آثار صوفیان باین مطلب یعنی سکوت و کتمان سر و خویشتن‌داری بسیار برمیخوریم که به‌پیروان خود توصیه نموده‌اند.

این مخالفت‌ها علت پیدایش کتب ورسالات فراوانی در ردّ ایـن مکتب ونفی آراء وعقاید صوفیان شد که نقل آن همه از حوصله این‌بیان خارجست. اما برای نمونه به‌نقل چندمطلب ازکتاب‌مشهور «تلبیس‌ابلیس» ابن‌جوزی متوفی بسال ۵۶۷ که در رد اقوال اهل بدعت یا مبتدعین نوشته است میآوریم. ابن‌جوزی فصل دهم ازاین کتاب خود را ذیل عنـوان «فی ذکرتلبیسه علی‌الصوفیه من جملةالزهاد» اختصاص داده است ودر آنجا آورده است که تصوف طریقه‌ایست که پایه‌اش برزهد کلی نهاد، شده است، سپس منتسبین بآن اجازت سماع ورقص می‌یابند وخواستاران آخرت از عوام‌الناس بدان‌جهت که این طایفه بزهد وورع شهرتی یافته‌اند بآنها روی میاورند .ودنیاپرستان از جهت آسایش ولعب‌وبازی که در آنست‌بدان اقبال می‌کنند. (تلبیس‌ابلیس ص۱۶۱) وپس ازآنکه مطالبی در باره کلمه صوفی وریشه واساس آن بیان می‌کند، گفته است‌که: «ابلیس در همان‌اوان کار اشیاء را برآنان تلبیس کرد، وتابعین آنان نیز براین تلبیس ماندند. اصل تلبیس اوبراین قوم آن بود که آنان را از علم ودانش بازداشت وبه آنان نمایاند که غرض ومقصود عمل است نه علم. وچون‌چراغ علم برآنان خاموش شد در خط ظلمات افتادند و ازجاده منحرف شدند. (ص۱۶۳ همان کتاب باختصار)

سپس کسانی ازآنان درباره جوع و فقر ووساوس و خطرات سخنانی گفتند، چون حارث محاسبی و رسالاتی دراین‌باره تصنیف‌کردند. سپس جمعی دیگر آمدند و مذهب تصوف را به‌صفاتی خاص از دیگران ممیز کردند مانند اختصاص به‌مرقعه وسماع ورقص وبه‌زیاده‌روی‌های دیگـر.

مشایخ آنان در باره علوم سخن گفتند وآنرا برعلم باطن وظاهر تقسیم کردند وعلم شریعت را علم ظاهر نام نهادند. وبسیاری دیگر ازآنان از کثرت جوع وخودداری از طعام به‌خیالات فاسد افتادند ومدعی عشق و هیمان شدند. آنان بکفر وبدعت روی نهادند وبه‌اقوام ودسته‌های مختلف تقسیم شدند. پس فساد در عقائدشان روز افزون شد. وبرخی از آنان به‌حلول واتحاد قائل شدند. وپیوسته ابلیس آنان را را به‌خبط وبدعت تحریض میکرد. تاآنجا که برای خود سنّتی خاص درست کردند.

تا آنجا که ابوعبدالرحمان سلمی کتابی بنام السنن تصنیف کرد ودر تفسیر قرآن عجائبی آورد بدون سند... وابونصر سرّاج کتابی دیگر تصنیف کرد که آنرا «اللمع» نامید ودرآن از اعتقادات زشت وقبیح بسیارآورد. وابوطالب مکی «قوت‌القلوب» را تصنیف کرد ودرآن از احادیث باطله بسیار آورد که اکثر آنها باطل وبدون سند است... و در آن کتاب آورده است که خدای تعالی به‌بعضی از اولیای خود در دنیا تجلی میکند.ابونعیم اصفهانی کتابی تصنیف کرد بنام «الحلیه» ودرآن در باره حدود تصوف چیزهای منکر وقبیح آورد. واابابکر وعثمان وعمر وعلی وبزرگان صحابه را رضی‌الله عنهم صوفی شمرد وشریح قاضی وحسن بصری وسفیان ثوری واحمد حنبل را نیز صوفی دانست ونیز فضیل عیاض وابراهیم‌بن ادهم و معروف کرخی را از صوفیان شمرد... سپس محمدبن طاهر مقدسی کتابی بنام «صفوةالتصوف» نوشت ودرآن چیزهائی آورد که هر عاقلی ازذکر آن حیا میکند. سپس ابوحامد غزالی پیدا شد و کتابی بنام «احیاء» نوشت بروش این قوم که آنرا از احادیث باطله انباشته است که‌خودش‌بطلان‌آنها را نمی‌داند. و درباره علم مکاشفه سخن رانده و از قوانین فقه خارج شده وعدول نموده است. وگفته است غرض از انواری که بر ابراهیم صلوات‌الله علیه از شمس وقمر وکوکب وغیره دید همه آنها حجاب خدای عزوجل بود. و نیز در آثار دیگر خود آورده است که صوفیه دربیداری ملائکه و ارواح وانبیا را مشاهده میکنند و ازآنان اصواتی میشنوند و فواید بسیار ازآنان کسب می‌نمایند. (باختصار از همان کتاب ص ۱۶۲ تا ۱۶۶) علت

تصنف اینگونه مطالب کمی علم آنان بهسنن اسلام وآثار آنست... ومیل مردم به‌این قوم ازآن جهت شدید است که ظاهر طریقت با تعبد آراسته‌اند وضمناً آنرا با رقص وسماع آمیخته‌اند وطباع‌را براین مسایل میل‌وافرست. صوفیان در اوائل از امرا وسلاطین نفرت داشتند ودوری میگزیدند اما بعداً از دوستان واصدقای آنان شدند. (ص ۱۶۶)

از احمدبن حنبل روایت کرده‌اند که سخنان حارث محاسبی‌راشنید وبه‌مصاحب خود که آنهارا نقل میکرد گفت: با اینان آمیزش مکن. واز سعیدبن عمرو البروعی روایت شده است که در محضر اباذراعه از حارث محاسبی و کتاب او سئوال شد؟ گفت: ازاین گونه کتب به‌پرهیزید، چه‌این‌ها کتب بدع وضلالت است. به‌او گفته شد که دراین کتاب عبـرت بسیارست. گفت: کسی را که درکتاب خدای عزوجل عبرت نباشد، دراین کتـاب او را عبرتی نیست. (ص۱۶۶)

عبدالرحمان سلمی گفته است: اول کسی‌که در شهر خـودش از کیفیت احوال ومقامات اهل ولایت سخن گفت‌ذوالنون مصری‌بود. عبدالله بن حکم که رئیس وپیشوای مصر بود برآن انکار کرد. وعلمای مصـر ذوالنون را مهجور دانستند و چون شایع شدکه چیزهائی میگویدکه علمای سلف (منظور روحانیان وعلمای علم کلام است) نگفته‌اند اورا به‌زندقه سنگ‌سار کردند. و سلمی‌گفت ابوسلیمان دارانی را از دمشق راندند چون گفته بود که او فرشتگان را می‌بیند وباآنها تکلم میکند. (ص۱۶۶) اهل بسطام نیز ابایزید بسطامی را منکر شدند. وعلتش آن بود که گفته بود مرا معراجی بوده است چون معراج پیغمبر صلی‌الله علیه وسلم واورا ازبسطام بیرون کردند... وسلمی گفته است که مردی حکایت کرد که سهل‌بن عبدالله تستری میگوید که: فرشتگان وشیاطین وجنیان براو حاضر میشوند وبا او سخن میگویند. مردم براو انکار کردند ونسبت‌های زشت باودادند. ناچار به‌بصره گریخت و همان‌جا بمرد. (ص۱۶۷)

مصنف (ابن‌جوری) گوید: صوفیان اولیه به‌کتاب وسنّت سخت پای‌بند واستوار بودند تاآنکه شیطان راهشان را زد. (ص۱۶۷) وبعضی‌از

شیوخ آنان که بعد آمدند به‌علت دوری‌شان از علم غلطها و اشتباهاتی کردند واغلاط واشتباهات فراوانی ازآنان بظهور رسید که بعضی ازآن‌ها را ذکر می کنم. وخدای تعالی شاهد است که غرض از ذکر این اشتباهات مغالطه نیست، بلکه برای تنزیه شریعت است و علما همیشه غرضشان از ذکر اشتباهات نمایاندن حق بوده‌است وبس. (ص۱۶۸) ازجمله ابوعبدالله رملی گوید که ابوحمزه در جامع طرسوس برمنبر میشد ومورد قبول خلق واقع شده بود روزی هنگام سخنوریش برمنبر کلاغ برسطح‌جامع (مسجدجمعه) بانگی کرد وابوحمزه گفت: لبیك لبیك. پس اورا به‌زندقه منسوب داشتند وگفتند حلولی وزندیق است واسب اورا بردر جامع فروختند وفروشنده بانگ میکرد که این اسب زندیق است... و نیز به‌ابوالعباس احمد نسبت کفر وزندقه دادند. وجنید باهمه علمی که در اوسراغ داشت شهادت کفرو زندقه باو داد. (ص۱۶۹) سراج گوید: جماعتی از معتقدین به‌حلـول می‌پندارند که خدای عزوجل اجسامی را برمی گزیند ومعانی ربوبیت‌را درآنها حلول میدهد ومعانی بشریت را از آنان زایل می کند. وبرخی دیگر ازآنان، نظرکردن به‌شاهدان و زیباررویان را جایزمی‌شمارند و زمره‌ای ازآنان گویند: خدای تعالی در زیبارویان حلول کرده است. وقاضـی ابویعلی گفته است: حلولیّه گویند خدای عزوجل عشقبازی می کندوعاشق میشود. (ص ۱۷۵)

عبدالرحمان سلمی از عمرومکی حکایت کردکه با حسین منصور در کوچه‌های مکه میرفتیم من آیتی ازقرآن مجید خواندم چون قرائت مرا گوش داد، گفت: من نیز میتوانم چیزی مانند این سخنان بگویم. محمدبن یحیی رازی گفت از ابوعثمان شنیدم‌که حلاج را لعن میکرد و میگفت اگرقدرت داشتم اورا بدست خویش می‌کشتم. پرسیدم چرا؟ گفت من آیه‌ای ازکتاب خدا می‌خواندم، اوگفت: برای من ممکن است که مانند آن بگویم ویا کتابی چون قرآن تالیف کنم. ابوبکر ممشاد گفت:... نامه‌ای ازحلاج یافتم که در عنوان آن نامه نوشته شده بود من رحمان‌الرحیم الی فلان‌بن فلان. آن را به‌بغداد فرستادند وبراو عرضه کردند. گفت این خط

منست ومن آنرا نوشته‌ام. باو گفتند تا بحال ادعای نبوت میکردی، حال مدعی ربوبیّت شدی؟ گفت من ادعای ربوبیّت نکردم بلکه این نزد ما عین الجمع نام دارد. علما براباحه خون حلاّج اتفاق کردند واول کسی که‌خون اورا حلال شمرد ابوعمروقاضی بود وعلما با او موافقت کردند. (ص۱۷۱) جماعت صوفیه در حق حلاّج بعلت جهل‌شان وقلّت مبالاتشان به‌اجماع فقها تعصب می‌ورزند. ابراهیم‌بن محمد نصرآبادی میگفت اگر بعد از انبیا و صدیقین موحدی یافت شود حلاج است وبس. ودر اخبار حلاج کتابی جمع آورند که در آن مخاریق وحیل او نشان داه شده است. (ص۱۷۲)

ابن جوزی در این کتاب تلبیس ابلیس فصولی را بـه آداب صوفیان اختصاص داده است ازقبیل طهارت ص۱۷۲ ونماز ص۱۷۴ وخانقاهها ص ۱۷۴ ببعد و کسب و کار آنان ص ۱۸۲ و خرقه‌پوشی ص۱۸۶ ومطاعم و مشارب‌آنها ص۲۵۶ وادعایشان درتو کل ص۲۷۸ وعزلت‌وگوشه‌نشینی‌آنان ص۲۸۸ وسیر وسفر آنها ص۲۹۶ ببعد و ترك‌علوم ظاهر ص۳۲۵ ببعد و موضوع شطحیات ص۳۷۵ ببعد و کرامات آنان ص۳۸۷ بعد که نقل آن‌همه دراین مختصر میسر نیست ودر مردود بودن این آداب مطالبی آورده‌است که برای اطلاع بر کیفیت ایردات مخالفان این فرقه به‌چند نکته‌آن بطور مختصر اشاره میگردد. ازجمله درباره انزوای صوفیان در خانقاه‌ها وتعبد انفرادی آنان آورده است که این عمل ازشش جهت خطاست: اول آنکه بدعتی است در مقابل مسجد که اساس وبنیان مردم مسلمان است. دوم‌باعث کم‌شدن جمعیت مساجد میگردد. سوم ازرفتن به‌مساجد وبجاآوردن نماز درآن باز می‌مانند. چهارم این عمل صوفیان تشبهی است بـه نصاری و مسیحیان در انفراد در عبادت. پنجم بسیاری ازاهل خانقاهها ورباطات جوانانی هستند که محتاج به‌نکاحند. ششم ظاهراً درآن رباطات اعمالـی انجام میدهند که زهادبدان متصف‌اند وهمین امر باعث تبرك جوئی خلق ازآنان ودرنتیجه اضلال مردم شده‌است. وحال آنکه جمهور متأخرین آنان دراین خانقاه‌ها ورباطات بدون کد معاش به‌استراحت پرداخته وبه‌خورد وخوراك و آوازخوانی و رقص مشغولند و ازهر ظالمی طلب دنیا می کنند

وازمال حرام پرهیزی ندارند. وبیشتر این‌رباطات را ظلمه‌ساخته‌اند وبر آن اموال خبیثه وقف نموده‌اند. (ص۱۷۴ ببعد)

«صوفیان اولیه که اموال خودرا به‌فقرا ومساکین میدادند قصدشان عمل خیر و صلاح بود. اما آنها در عمل خود اشتباه میکردند چه آن‌اعمال مخالف با شرع وعقل بود. اما متأخرین آنان به‌دنیا وجمع مال رغبت نشان دادند و از هرطریق که ممکن میشد بسیاری از آنان برای استراحت وحب شهوات با آنکه نیروی کارکردن داشتند دست ازکار کشیده ودر خانقاه‌ها ورباطات نشستد واعتماد برصدقات مردم کردند. وهرگز توجهی نکردند که این مال را چه‌کسی واز چه طریقی فرستاده است وچه‌بسا ظالمی مالی بآنان دهد وآنرا قبول کنند وآن‌را فتوح وگشایش نامند. وگویند فتوحی که برما میشود رزق ما درآنست وما ازقبول آن ناچاریم. واین‌همه خلاف شرع و عقل است، و گذشتگان صالح آنان به‌چنین اعمالی دست نمی‌زدند و عطاء ظالمان و مالی‌که درآن شبهه بود نمی‌پذیرفتند.(ص۱۸۴) وبسیاری ازمشایخ آنان از راه شبهات مالی فراوان فراهم آورند وبین خود تقسیم کنند و مدعی شدند که عملی زاهدانه انجام داده‌اند. وبعضی ازآنان باداشتن وجمع‌آوری مال فراوان خودرا فقیر نشان دهند. ابوالحسن بسطامی‌که شیخ خانقاه ورباط ابن‌المجیان بود، پیوسته در تابستان وزمستان پشمینه می‌پوشید تا مردم قصد تبرك بدوکنند، وچون مرد چهارهزار دینار طلا ازاو باقی ماند.»(ص۱۸۶)

درباره خرقه پوشی صوفیان آورده است‌که: صوفیان اولیه شنیدندکه لباس رسول خدا صلی‌الله علیه وسلم مرقعه بود، ویا شنیده‌اند که عمربن خطاب مرقعه می‌پوشید و یا اویس قرن مرقعات را از مزابل پیدا میکرد و به‌آب فرات می‌شست و لباس خود را بدان وصله میزد. و این قیاس صوفیان نابجاست چه اغلب آنان بعلت فقر ونداری به‌چنین‌کاری دست میزدند وعملشان نیز محض زهد وتقوی بود. اما صوفیان زمان ما متعمّدند که دو یاسه لباس داشته باشند وهرکدام به‌رنگی ولونی خاص وآنرا مرقعه نامند وبران وصله‌ها زنند برای کسب شهرت تاخلق بدانند که آنان ازجمله

زاهدان‌اند وبه‌طریق گذشتگان عمل می‌کنند. وابلیس درآنـها وسوسه می‌نماید که شما از صوفیانید وصوفی نباید جز خرقه پشمینه پوشد. (ص ۱۸۶) وبعضی ازآنان زیر جامه‌های خود لباس پشمین پوشند، وسرآستین آنرا نمایان کنند تا خلق بدانند که آنان با ریاضت روزگار میگذرانند. وبرخی دیگر لباس‌های نرم ونازك برتن کنند ورویِ‌آن‌جامه پشمین‌ضخیم پوشند. (ص ۱۸۷)

مُرقعـه پوشیدن از چهار جهت نـاپسند است: اول لباس اسلاف و گذشتگان چنین نبوده است واگر وصله‌ای برلباس خود میزدند ازضرورت تنگدستی و فقر بود. ثانیاً این‌عمل متضمن ادعای فقر وتنگدستی است وحال آنکه به‌انسان امرشده‌است که نعمت‌های خدای‌را آشکارکند،سوم این‌عمل‌را جهت اظهار زهد و ورع کنند وحال آنکه بما امر شده است که هرچه زهد وورع پوشیده و مستور باشد بهتر است. چهارم تشبه این گروه بدیگران در شریعت مقبول نیست (ص ۱۸۹) و قرارگذاشته‌اند که این خرقه‌ها را باید از دست مشایخ خود پوشند و برای این عمل هم اسنادی نقل کرده‌اند کـه همه دروغ محض است. (ص ۱۹۰) لباسشان باید کبود رنگ باشد وحال آنکه فضیلت لباس سپید را فراموش کرده‌اند. واز ابن‌عباس نقل است‌که رسول خدا(ص) فرمود لباستان را از پـارچه سپید انتخاب کنید چه آن بهترین لباس است و مـردگان خودرا نیز با آن کفـن نمائید. (ص ۱۹۲) صحابه و تابعین لباس پشمینه را از آن نصرانیان میدانستند و روایات بسیاری از صحابه و تابعین درذم پشمینه‌پوشی آمده است. (رـك ص ۱۹۵ تا ۱۹۸)

ابن‌جوزی‌باب مفصلی درموضوع سماع صوفیان ووجد حال آنان آورده است، واحادیث وروایات فراوانی در اباحت وتحریم وکراهت آوازخوانی و پای‌کوبی و یا رقص و سماع نقل کرده است.(ص ۲۲۴ تا ۲۶۴) وسرانجام نتیجه گرفته است که سماع آدمی را ازحد اعتدال خارج میسازد و در عقل او تغییراتی میدهد چه آدمی درحال‌طرب اعمالی‌را انجام میدهد که از حدود نزاکت خارج است. حرکت دادن دست وپای‌کوبی

ودست‌زدن وامثال آن از کسانی که دارای عقول سخیفه‌اند سرمیزند. (ص۲۳۵) وصوفیان گویند که غناء برای جمعی حرامست وبرای برخی مکروه است وبرای عده‌ای مستحب. و قشیری گفته است. سماع حرامست برعوام و مباحست به‌زهاد و مستحب است بریاران ما، بعلت آنکه حیات و زندگی دل آنهاست. واین گفتار خطا واشتباهست، چه همانطورکه ابوحامد غزالی گفته است شنیدن آن برهمه کس مباحست. دوم آنکه طباع متغیر نیست وهرکس مدعی تغیر طباع شود ادعای به‌محال نموده است. سوم‌آنکه علما درتحریم واباحت آن سخن گفته‌اند. چهارم آنکه همه علما ادعـا کرده‌اند که غنا مستحب نیست (ص۲۴۸) واین طایفه (صوفیان) چون آوازی شنوند به‌وجد برخیزند ودست زنند وصیحه‌کشند و جامه خویش بدرند واین همه را ابلیس برآنان تلبیس کرده است. (ص۲۵۵) ـصوفیان را چون در سماع حالتی خوش دست دهد صفقه کنند. و تصفیق را شریعت منکر است وآدمی را ازحد اعتدال خارج کند. وعقلا ازآن اجتناب‌نمایند، چه شباهتی به‌اعمال مشرکین دارد که چون به‌کعبه نزدیك می‌شدند همین کار را میکردند و خدای تعالی آنرا منع فرمود. (ص۲۵۷)

«صوفیان چون طرب وحالشان شدت‌پذیرد به‌رقص وپای‌کوبـی برخیزند وبقول خدای تعالی‌احتجاج کنند که درباره ایوب پیغمبرفرمود «**ارکض برجلك**» واین احتجاجی سخت بی‌مورد وبی‌جاست چـه بسیار فرقست بین پای برزمین کشیدن برای پیدا کردن آب (کاری که به‌ایوب امرشد) وپای‌کوبی ورقص‌که نتیجه‌اش فرح باشد. (ص ۲۵۸) و بین صوفیان رسم است که در مجالس سماع چون‌کسی از سرحالتی برخاست دیگران نیز برخیزند. واگرکسی درحال و ذوق ناشی از رقص، کلاه از سربرگرفت دیگران نیز باو تأسی کنند وکلاه برگیرند. وبرهیچ عاقلی پوشیده نیست که سربرهنه شدن عملی است زشت وخارج از اخلاق وترك ادب است. (ص۲۶۵) وچون طرب وسرخوشی آنان شدت‌پذیرد خرقه خود رابرآوازه‌خوان افکنند، بعضی آن‌لباس را سالم وبرخی‌آنرا پاره‌کنند وبر قوّال بیاندازند. واین عمل را با الواحی که حضرت موسی از سرخشم و

حالت غم وغصه‌ای که اورا فراگرفته بود وبیانداخت احتجاج کنند. و حال آنکه بین آن دو فرق بسیارست. واصولا چگونه این قوم احوال انبیا را با احوال این مردم نادان وسفیه مقایسه می‌کنند. سپس از صفحه ۲۶۵ تا ۲۶۴ کتاب اسناد بسیاری از احادیث وروایات آورده است ودلایـل فراوانی ارائه کرده است که این اعمال صوفیان نه‌شرعی است ونه‌عقلی.

بسیاری از صوفیان نظر کـردن به‌زنان را جایز نمی‌شمارنـد و از مصاحبت آنان دوری می‌کنند وازنکاح وزن‌گرفتن نیز اعراض می‌نمایند اما مصاحبت با احداث را جایز می‌شمارند. (ص۲۶۴) وبدان که صوفیان‌در مصاحبت با احداث برهفت قسم‌اند: قسم اولشان خبیث‌ترین مردمان‌اند وبه حلول معتقداند وبرخی ازآنان خیال میکنند که خدای تعالی اجسامی‌را برمیگزند وبه‌معنی ربوبیت درآنها حلول میکند. وبعضی دیگر گویندکه خدا در زیبا رویان حلول می‌نماید. (ص۲۶۵) قسم دوم مردمانی‌اند که‌در لباس شبیه صوفیان‌اند وقصدشان ازاین کار رواج فسق است. دسته سوم طایفه‌ای از صوفیان‌اند که نظرکردن نه‌زیبارویان را مستحب می‌شمارند. وابوعبدالرحمان سلمی را کتابیست بنام «سنن صوفیه» که درباب آخرآن رقص وغناء ونظر کردن بصورت زیبا را اجازت داده است. (ص۲۶۵)

قسم چهارم صوفیانی هستند که گویند که ما ازراه شهوت‌نظربصورت زیبا نمی‌کنیم بلکه برای اعتبار نظاره کنیم واینگونه نظاره بدون‌ضرراست. (ص۲۶۶) ابوطیّب طبری گوید این طایفه به‌سماع پردازند وبـرروی امردان نظر کنند. وچه‌بسا که امردان را به‌زینت وزیور ولباس‌های رنگا رنگ بیارایند وتصور کنند که بانظر کردن به‌آنان ایمانشان زیادت‌شود وبرای این‌امور که مخالف عقل وشرع است بآیات قرآن مجید استدلال کنند. (ص۲۶۸) قسم پنجم صوفیانی‌اند که با امردان مصاحبت دارند و خود را ازفواحش نگاه دارند ومعتقداند که این عمل خود مجاهدتی‌است اما نمی‌دانند که نفس مصاحبت باآنان صرف معصیت است. (ص۲۶۹بعد) قسم ششم صوفیانی‌اند که قصدشان مصاحبت با امردان نیست بلکه درایـن عمل بیشتر به‌تربیت طفل زیبا نظر دارند ولی شیطان راهشان‌را می‌زند و

سرانجام آنان را چون برصیصا بفسق وادارشان می‌کند. (ص۲۷۳) قسم هفتم صوفیانی هستند که میدانند که مصاحبت با امردان جایز نیست ولی صبر ازآن نتوانند کرد. چنانکه یوسف‌بن حسین صوفی گوید هیچ عملی فتنه‌انگیزتر از مصاحبت با احداث نیست، ومن بیش ازصدبار با خدای‌خود عهد کردم که پیرامون آن نگردم ولی نتوانستم و آن عهدها را بشکستم. (ص۲۷۳ ببعد)

از صفحه ۲۷۸ تا ۲۸۷ این‌کتاب (یعنی تلبیس ابلیس ابن‌جوزی) اختصاص دارد به «ادعای صوفیان به‌توکل.» که آنرا رد کرده ونتیجه گرفته است که غرض صوفیان ازاین عمل گدایی وپرسه‌زدن و کشکول گردانی است وبس. وفصول دیگر کتاب خودرا اختصاص داده است به «تلبیس ابلیس درترك معالجات ومداوای صوفیان ص۲۸۷ و تلبیس‌ابلیس به‌گرایش آنان به‌وحدت وعزلت تا ص۲۸۸ وتلبیس ابلیس در صوفیان تا ترك نكاح‌ کنند (ص۲۹۲) و ذکر مفاسد آن وتلبیس ابلیس برصوفیان در اسفار و سیاحت‌ها (ص۲۹۷ ببعد) سرانجام فصلی دارد بعنوان تلبیس ابلیس برصوفیان در ترك علم‌ودانش. (ص۳۲۵) در مقدمه‌این فصل آورده است: بدان‌که اول چیزی که شیطان برمردم تلبیس کند جلوگیری ازعلم وسد معلوماتست، چه علم نوریست که چون چراغ آن خاموش شود، ظلمت واشتباه همه‌جا را فراگیرد.وصوفیان‌این‌نحوه تفکررا به‌عللی‌پیداکرده‌اند. یکی آنکه اعراض آنها ازعلم ومنع کسب علوم آنست‌که فراگرفتن دانش به‌رنج وتعب محتاجست ونزد آنان استراحت در خانقاه‌ها وپوشیدن‌مرقعات ونشستن بربساط بطالت ارجح است ازکوشیدن در راه کسب علـوم. دیگر آنکه این قوم به‌آسایش خوی کرده‌اند وفقط به‌ظاهر احادیث وگفتگوهای علمی بسنده نموده‌اند. وازفراگرفتن علوم ونشستن در حلقات درس، و تحصیل علوم حدیث وشریعت سرباز زده‌اند. باین توهم که آن‌همه ریاست طلبی است ودنیا جویی ولذت نفس. وآین تلبیسی است برایشان که تصور می‌کنند که امارت وفتوی مخاطراتی برای نفس دارد که نتیجه‌اش کسب لذات نفسانی است. اما عظمت آنرا فراموش کرده‌اند، اگرهم‌چنان باشد که

آنان تصور می‌کنند، لذت نفس درقبال آن مکتسبات چون خاری است‌در جوار گل. پس سزاوار آنست که فضایل علم را کسب نمایند و از رذایل آن اعتراض نمایند

صوفیان علم شریعت را علم ظاهر نامند وهواجس نفسانی را علم باطن، وبه‌اسناد ازحسن بن‌علی‌بن ابی‌طالب نقل کرده‌اند که رسول خدا فرموده است‌که: علم باطن سِرّیست از اسرار خدای عزوجل وحکمی است ازاحکام او، ودردل هرکس که شایسته بداند ازاولیاء خود آن‌را فرود آرد. ونیز ازرسول خدا ص نقل کرده‌اند که فرمود: علم بردوگونه است: اول علم ظاهر که حجت خدای برخلق است، دوم علم باطن که دانش واقعی وعلم نافع آنست وبس. (ص۳۲۱) ونیز گویند دیگران علم خودرا از مردگان گیرند وما از حی‌الذی لایموت. (ص۳۲۲) اما این همه از کم علمی وبی‌دانشی آنان سرچشمه میگیرد، چه الهام منافی با علم نیست بلکه ثمره علم وتقوی است. وهرکس ترک علم کند وبرالهام تنها اعتماد نماید خطا رفته است چه اگر علم منقول نباشد نمی‌توان تشخیص داد که آن‌چه بردل میگذرد در واقع ونفس‌الامر الهامست و یا وسوسه شیطان. و بدان‌که الهام قلبی بدون علم منقول کافی نیست، همانطور که علوم عقلی بودن‌علم شریعت کافی نمی‌باشد چه علوم عقلی چون غذاست وعلوم شرعی چون دوا. (ص۳۲۲)

وآنچه گویند که دیگران علوم خود را از مردگان کسب کنند در واقع طعن است بر شریعت. ابوحامد طوسی گفته است میل اهل تصوّف بعلوم الهی بدون تعلیم است وچون بدان رسند از دراست علوم ظاهر و تحصیل آنچه مصنفان تصنیف کرده‌اند فارغ‌شوند وگوید در طریقت، اصل تقدیم مجاهداتست به‌محو صفات مذمومه، وقطع علایق کلی، وروی آوردن به‌خدای تعالی با تمام همّت. و این حاصل نشود جز با ترک کلی اهل وعیال ومال و فرزند، و خلوت گزینی در زوایا، و مقصور کردن همه همت خود به‌فرایض و رواتب و ذکر، تا آنجا که پیوسته الله‌الله گوید تا بحالتی رسد که این ذکر قلبی شود. دراینجا لازمست‌که بدین نکته

فقهی اشارت کنم که نتیجه این کلام زشت درواقع برکندن بساط شریعت است. وما بسیاری از فضلا را دیدیم که باین‌طریقت نرفتند بلکه به‌کسب علم ودانش پرداختند و آنچه ابوحامد گفته است جز وسوسه و خیالات فاسد نیست وآنچه را که او علم پنداشته است بازی شیطان است که وسوسه را محادثه پنداشته است.

ما منکر آن نیستیم که چون دل پاك شود، انوار رستگاری آنرا روشن دارد، اما این‌تطهیر وپاکی باید به‌مقتضای علم‌باشد نه‌از راه جوع وگرسنگی شدید وشب بیداری‌ها و نظایرآن‌که شرع آنها را منع فرموده است. ونیز گوئیم علم وریاضت باهم منافاتی ندارد، بلکه از طریق علم میتوان کیفیت ریاضت را بهتر دانست و راه صحیح آن را اتخاذ نمود. اقوامی که علم را کنار گذاشته و فقط‌به‌ریاضت‌محض‌روی آورده‌اند بازیچه شیطان شده‌اند. (ص ۳۲۳)ـ از ضراربن عمرو نقل شده است‌که: قومی هستند که علم و مجالست با علماءرا ترك‌کنند، و بسیار نمازگزارند و روزه‌گیرند تا آنجا که پوست بدنشان براستخوان به‌چسبد و این خلاف سنت است. وبخدائی که جزاو خدای دیگری نیست عمل این گروه درعین نادانیست و فساد آن بیش از صلاح آنست. (ص ۳۲۴)

بسیاری از صوفیان بین شریعت و حقیقت فرق گذاشته‌اند و این جهل محض است چه شریعت همه‌اش حقایق است. وقدمای این طایفه هرکس را که از ظواهر شرع اعراض میکرد او را از این‌گونه اعمال منع میکردند. (ص۲۳۴) و ابن‌عقیل گفته است: صوفیان شریعت را اسمی قرار داده‌اند و گویند اصل حقیقت است نه‌شریعت. و این گفتار سخت‌منکر وزشت است چه شریعت برحق نهاده شده است، حقی که مصالح خلق وتعبّد آنان برآن استوار است و حقیقتی جز این نیست، و غیر آن هرچه باشد القاء شیطان است و هرکس حقیقت‌را غیر شریعت داند فریب خورده و مخدوع است. (ص ۳۲۵) و روایت شده است‌که احمد حواری جمله کتب خود را بدیار بخت وگفت: «نِعمَ‌الدَّلِیلُ اَنتَ وَالاِشتِغالُ بِالدَّلِیل بَعدَالوُصُول مُحال»، روایات بسیار از صوفیان نقل شده است‌که کتاب‌ها ونوشته‌های خودرا از

بین‌برده‌اند ویا دفن نموده‌اند ویا به‌آب داده‌اند. (تا ص ۳۲۶)

مصنف گوید: علم نورست وابلیس‌اطفاء این نورازآن جهت‌میخواهد که‌آدمی‌را درظلمت جهل متمکن کند. وهیچ‌ظلمتی بدتر از ظلمت جهل نیست وبرصوفیان نیز تلبیس کند تا به‌کتب‌مراجعه ننمایند رکتب‌خودرادفن کنند ودراتلاف آن بکوشند چه از مراجعه به‌کتب وعلوم نوری حاصل‌شود که جهل و نادانی را بپوشاند. و این عمل آنان کاری سخت زشت است و از نادانی صرف است چه غرض ازکتاب قرآن مجید وسنت است و میدانیم که شرع درحفظ آن بسیار دعوت‌کرده است وبه‌نوشتن مصاحف وکتب حدیث توصیه شدید نموده است. (ص ۳۲۶) بدان که قلوب را صفایی باید واین صفا احتیاج به‌جلایی دارد واین جلاء جز ازراه مطالعه‌کتب وتوغل در علم دست ندهد. (ص ۳۳۷)ــ بزرگترین دشمنی باخدای تعالی سد راه اوست و منع این سد جز به‌علم میسر نیست، چه تنها علم است که راهنمای به‌حق وبیان احکام وشرع با اوست پس مخالفت با علم دشمنی با خدا و شرع اوست. (ص ۳۳۹)

سرانجام ابن‌جوزی پس از این اقوال فصولی در ذیل عنوان تلبیس ابلیس در تأویل صوفیان از قرآن واحادیث، وانتقاد برتلاویلات آنان، وردکرامات صوفیان آورده است‌که نقل آن همه دراینجا میسر نیست. (رـك: تلبیس ابلیس ص ۳۳۵ تا ۳۴۱)

بسیاری از علمای شریعت، رد تصوّف ومخالفت با صوفیان را به‌زمان ائمه معصومین علیهم‌السلام منسوب داشته‌اند از جمله ابن صبّاغ در کتاب «الفصول‌المهمه فی معرفةالائمه» آورده است‌که چون حضرت رضا علیه‌السلام به‌نیشابور رسید جماعتی از صوفیان به‌ملاقاتش رفتند درحالیکه حضرت لباسی سخت فاخر به‌تن داشت و برمسندی زیبا تکیه زده بود. باوگفتند ای پسر رسول خدا، امیرالمؤمنین مأمون پس از غور و بررسی بسیار به‌این نتیجه رسید که فقط اهل‌بیت رسول خدایند که میتوانند بعلت زهد و تقوای بسیارشان امورخلق را دردست گیرند وبرمردمان حکم‌رانند. وشما را برای این امر برترین کس دانست، وبه‌همین جهت امامت وپیشوایی

مسلمانان را بهشما واگذار کرد. ولازمه امامت پوشیدن‌لباس خشن‌وخوراك قليل وكم ارزش وسواری بر چارپایان و عیادت مریضان وتشییع جنائز وامثال آنست، نه‌البسه فاخر و پوشش دیبا و پرزر و زیور و تکیه برمسند عالی زدن. حضرت سخنان آنان را رد کرد و فرمود حضرت یوسف پسر یعقوب برمسند آل‌فرعون تکیه میزد واز مزایای زندگانی آنان بهره‌مند میشد ودرعین‌حال به‌امر ونهی خلق می‌پرداخت. لازمه امامت قسط و عدل است و صداقت و راستگوئی و حکم‌کردن به‌موازین عادلانه، نه لباس و خوراك. وخدای تعالی هیچگاه لباس و خوراك و مسکن را حرام نفرموده است چنانکه فرماید: «**من حرّم زينةالله التى اخرج لعباده والطيّبات من الرزق.**» (الفصول المهمه ص۲۶۹)

ونیز از قول امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل کرده‌اند که صوفیان را مردود می‌شمرد وآنان را از مریدان خود نمی‌دانست وآنها را از دشمنان دین محسوب میداشت و می‌فرمود: «هرکه به‌دل و زبان منکر آنان نباشد ازمانیست. و هرکه منکر آنان گردد چنانست که با رسول خدا (ص) در جهاد با کفار شرکت کرده باشد.» (حاشیه دیوان حافظ قدسی ص ۱۸۲) واخبار بسیاری از این قبیل از ائمه در رد تصوف و انکار صوفیان ومشرب آنان آورده‌اند که ذکر آن‌همه در اینجا میسرنیست. (جهت مزید اطلاع ر ـ ك: سفینةالبحار مجلسی ج۲ص۵۶ ببعد و کشکول‌شیخ‌بهائی ص۵۸ببعد.)

دگرگونی مکتب تصوف ـ مکتب تصوف به‌عللی که ذکرش دراین مقدمه گذشت روز بروز در سراسر ممالك اسلامی خاصه ایران و شامات و مصر و غیره گسترش یافت وباتوجه خاص علمای زمان‌باین مسلك هرروز بررونق و عظمت آن افزوده گشت و باعث‌شدکه درهربلدی از بلاد اسلام خانقاهی بوجود آید و مراکز تعلیم این مکتب روبه‌ازدیاد و افـزونی نهد. و چنانکه اشاره شد سخت‌گیریهای علمای وقت و آزاد اندیشی نسبی وحریت، ونحوه زندگی دراین‌مسلك نیز براین‌پیشرفت دامن‌میزد. وچنانکه درذیل کلمه «تصوف» درمتن کتاب وتحت‌عنوان: «تصوف‌درعهودمختلف» آمده‌است. (ر ـ ك:تصوف) همین‌امر باعث‌شدکه‌این مکتب‌هم مانندسایرمکتب

های‌اسلامی، درطی قرون دستخوش دگرگونیهای بسیار گردد. و استفاده جویان به‌نفع خود ازآن بهره‌ها بردارند، تاآنجاکه به‌مرور مشایخ بسیاری پیدا شدندکه این‌مکتب راهم مایه‌کسب وروزی خود قرار دادند. و بعنوان مردکامل و مرشد راه‌دان به‌استفاده از مراجعین یا مریدان پرداخته و تغییرات شگرفی درآن بوجود آوردند که بیان کیفیت آن خود کتابی علیحده خواهد. در ذیل عنوان فوق‌الذکر عباراتی از کتب صوفیان بنام چون کلابادی صاحب کتاب‌التعرف و هجویری نویسنده کتاب مشهور کشف‌المحجوب و ابونصر سرّاج صاحب‌اللمع و مشاهیر دیگر این فرقه بطور اختصار نقل شده است که دال براستفاده جویی از این فرقه وتغییر یافتن خانقاه‌ها که محل تعلیم خاص آنان بود، به‌مراکز پرنفعی که برای مدیران آن در طی قرون بازاری پرنفع و استفاده شد و در نتیجه باعث اضلال و گمراهی گروه کثیری گردید.

دراینجا بطوراختصار نکاتی از آثار صوفی مشهور قرن ششم بنام احمد جام و معروف به‌ژنده‌پیل که سخت درگیر با این‌نوع مراکز تعالیم صوفیان بوده‌است، و عباراتی چند نیز از سایر آثار صوفیان قرون بعد نقل می‌شود تا معلوم گردد که این مسلك هم چون سایر مسالك و فرق چگونه دراین سرزمین مورد استفاده اغیار واقع شد و در نتیجه باعث انحرافات عظیم دراین مکتب گردید.

ژنده‌پیل درکتاب مشهور انس‌التائبین خود آورده است که: «مردی محب از خواب غفلت بیدار گردید و به‌طلب محبوب خود برخاست، با شوقی تمام هرجا امامی یا پیری دید، یا کسی که میگفتند که از دوست وی خبر دارد، گرد همه برمی‌آمد، تا مگر خبری یابد، و درد خویش را درمانی بیند. هرچند بیش گردید کم یافت، تا از همه روندگان این‌راه وخداوندان این‌کار عاجز آمد، و هیچ‌خبر نیافت. هرکس را دید که راه‌بری میکردند، همه دربند خویش بودند ویا دربند چون خویشی، وهرکس ازین طعمه‌ای ساخته و در پیش خویش نهاده. هرکه ازین قوم بدیشان میرسند، ایشان ازین خورش خویش در پیش ایشان می‌نهند. وایشان را به‌پیر خویش‌جای

میسازند. چنانکه در مثل گویند: خرمن سوخته، سوخته خواهد خرمن. بازماندگان همه را همچون خویش بازمانده خواهند، تا لاجرم این مردان مردجوی که بدیشان میرسند سرگشته ومتحیر فرومانند. الی آخر. (انس‌التائبین ص ۵۳ ببعد). این قوم نه‌از علم خبر دارند، و نه‌از کار خدای خبردارند، و خدای را ورسول را بردام بسته‌اند. و غرض و مقصود ایشان نه‌خدای است و نه‌نجات خلق. مقصود ایشان از دنیا جز امارت و ریاست و خواجگی و مهتری جستن نیست. (ص ۱۲۳ همان‌کتاب)

پیر را سیرت پیغمبران باید داشت، تا شاید که بدو اقتدا کنی... پیر چنان باید که راه دان باشد، و سخی باشد، و خوش خوی باشد. و حق گوی و حق‌پذیر باشد. و متوکل باشد، و مفوّض و راضی باشد. و درویشی دوست‌تر دارد از سیری، بصیر باشد بکار مرید و کار آن جهان ومحارب باشد با شیطان، هرکه نه‌چنین باشد پیری را نشاید، و اقتدا را نشاید ... الحذرالحذر از پیران کرکس طبع (این زمان) هرمریدی‌که برپی این پیررود به‌جز مردارنیابد مردارجوی مرید را مردارجوی کند. (باختصار از ص ۱۲۶ تا ۱۲۸)

اماتامریدراطلب نباشد اورا پیر نباید. چون طلب آمد آنگه پیری باید ناصح وراه‌دان، تامرد درهرچیزی نیاویزد، و زود بمقصد رسد. زیرا که راه زنان دین بسیارند و دعوی رهبری میکنند، وبرسر راه‌ها نشسته‌اند، وخلق‌را با خود دعوت میکنند. و باهوی و بدعت بانگ می‌کنند که راه راست این است که ما میرویم. و آن راه‌ها که خلق‌را بدان دعوت می‌کنند راست همچون راه هیمه کشانیست که بکوه شوند... چون به‌میان کوه رسند راه گم شود و مرد متحیر گردد و هرچند کوشد تا راه نگه دارد نتواند. مرد سرگشته شود که راه نه‌بیند ونه‌سرایی و نه‌منزلی. (همان‌کتاب ص ۱۴۸ ببعد) ــ هرکه ظاهر وی به‌شریعت آبادان نیست، درهرمقامی‌که هست نگر تا از وی هیچ چیز قبول نکنی اگرچه بینی که برهوا پرد، وبرآب میرود، و در آتش میشود و به‌شبی از مشرق به‌مغرب میرود. نگر تانه‌پنداری که وی از دام دیو جسته است، زیراکه ابلیس همان میکند. و

همه جادوان در کار خود استاد تمام باشند نگر تا بدین فریفته نشوی که کسی شبی چندین فرسنگ میرود، و یابه‌شبی به‌کعبه میرود. (مقدمه مصحح کتاب ص هشتاد و هشت)

اما دراین زمانه وحی منقطع است.. قومی که ایشان خدای‌را به‌یك تانان‌باور ندارند، و یك رکعت نماز چنانکه می‌باید از دیوان ایشان‌برنیاید، ویك معاملت بصدق ازایشان نیاید، در راه اولیا وبدلا نشسته‌اند و خراب میکنند، ودعوی میکنند که ما از اولیای خدائیم. هزاربار از آن منافقان بدترند که گفتند ما گواهی میدهیم که رسول خدا حق است و نه‌راست گفتند. (ص۱۸۲ به‌بعد)ـ ای برادران و عزیزان من!... این نه راه حق است ونه راه خدای عزوجل که ما بردست‌گرفته‌ایم، زیرا که ما درمعنی نه‌درویشیم ونه صوفی ـ از هردو دوریم و در دعوی هرچند خواهی تمامیم. و هرچه درویشان و صوفیان کردند ماهمه بدل آن کنیم. ایشان مجاهدت و رنج و گرسنگی اختیار کردند، ما شادی و راحت و طرب‌نفس اختیار کردیم. ایشان نماز شب و روزه روز و تسبیح و تهلیل وتکبیر و استغفار و علم و عبادت اختیار کردند، اکنون ما هریکی را بضد آن بدلی بنهادیم. بجای روزه خوان‌آراسته و الوان طعام بنهادیم، و به جای گرسنگی سیری بنهادیم ، و به‌جای حلاوت عبادت، بره‌های بریان و حلواهای شکر بنهادیم، وبه‌جای تسبیح و تهلیل سرود و غزل بنهادیم، و به‌جای نماز شب پای کوفتن و بالش زدن بنهادیم، و به‌جای تکبیر زلف و خال‌بنهادیم، وبه‌جای استغفار غیبت و عیب مسلمانان بنهادیم، و به‌جای برهنگی پیراهن های طراز بنهادیم، و به‌جای مرقعی که دودانگ نیرزد مرقع‌های پنج دیناری بنهادیم... وبدل درویشی وتهی دستی، بدره‌های زر وسیم بنهادیم. وبدل بوریا وحصیر، قالی ومحفوری بنهایم، وبه‌جای آن که هریك گوری درزمین کنده بودند، ما بوستان سرای و کوشك و غرفه بنهادیم. وبه‌جای تقوی، فسق بنهادیم. و بجای صدق کذب بنهادیم. (انس‌التأبین ج۱ ص۲۲۳ ببعد)

شیخ جام در کتاب مفتاح‌النجات خود بسیار باوضاع آشفته و دور از

حقیقت صوفیان زمان خود وتربیت مشایخ خانقاه‌ها که از راه حقیقت بکلی دور افتاده‌اند اشارت‌کرده است که دراینجا به‌چند نکته آن اشارت میشود: «پنجاه واندسال شد که ما را در کاری افکنده‌اند و چندان از خیر وشراین راه برما گشاده‌اند... نصیحت برادر خود نگاه دارید که این‌کار بدین راست نیاید، که‌کسی از سردعوی خویش‌نعره‌ای‌بزند، ویا در میان حلقه درویشان آستین برافشاند، ویا سری در جنباند، ویا پای بر زمین زند، و یا عاوعویی بکند، و یا کخ‌کخی چند بکند. این هرگز نه رسول کرده است صلی‌الله علیه و آله و سلم و نه‌صحابه او. (مفتاح‌النجاة ص ۱۵۸)ـ چیزی که همه مفسدان بدان مفسد میشوند، و همه خراباتیان بدان خراباتی میگردند، ما بدان زاهد و ابدال شویم: «فردات کند خمار کامشب مستی» من‌نمی‌گویم‌که سماع صوفیان حرامست، اما می‌گویم که این نه سماع درویشان است، بلکه سماع مفسدان است. وهرکه سماع‌چنین داند نه درویش است. هرگز کی شنودی و از که شنودی که درویشان اهل صفّه این پیشه گرفتند و شب و روز درین فراسرآوردند. (همان کتاب ص ۱۶۳ ببعد)

اما اندرین راه درویشان، قومی ناجوانمردان درآمدند و اهل صلاح را بدنام کردند و راه زندیقی واباحت درمیان امت محمد علـیه‌السلام پراکندند، وزندیقی‌گری بردست‌گرفتند، وخود را در میان این قـوم افکندند، تا راه مشوش کردند. اگرنه چه جای آنست که از دراویش‌محقق کسی که سخن گوید نه‌بحرمت، زبانش در ساعت لال‌گردد و دینش زوال آید. اما درمیان مسلمانان گروهی ناجوانمردان افتادند که خرابی دین و دنیا از ایشانست... زنهار ای برادران و یاران و فرزندان من، که هرکسی راکه نیازموده‌اید نه به‌دین و نه بدنیا برایشان اعتماد و تکیه مکنید کـه هردو برباد دهید. (ص ۱۶۵ ببعد از همان کتاب)

برادران و فرزندان من بدانید که مقصود ما ازاین فصل آن بودکه هرنادانی و ناپیراسته‌ای سخنی چند بیاموختند، و در راه خدای عزوجل دکان‌ها برساختند نه‌از خدای خبردارند نه ازکار خدای. وهرجا که ازین

نوتایبی و نیازمندی قصد راه خدا کند، ازآن چند دیو برده بیایند وبه پیری او بنشینند. یکی را قطب نام کنند، ویکی را خورشید ویکی را ماه، که از ظلمت ایشان همه راه خدای تاریك گردد، وهمه راه روندگان از راه خدای سیر گردند... این همه‌که شما می‌بینید که قومی می‌کنند. آنهمه از نادانی و بی‌خبری می‌کنند. وبفرمان شیطان می‌کنند. کسی‌که چندان بلعجبی بکند، وچندان سخنان سیم اندود بتواندگفت، دورکعت نماز نتواند کرد، والحمد راست برنتواند خواند... چندان ژاژ تواند خائید وپای از زبر یك دینار درنتواند نهاد. هرکه او را متابعت کند، هزاربار از او احمق‌تر باشد و غافل‌تر. (همان‌کتاب ص۱۲۷)

این راه درویشان را قومی ناجوانمردان خراب کردند. بهرجا که ازاین کاهلی، بی‌دیانتی، ناجوانمردی، زندیقی، اباحتی، منافق‌طبعی بود، درین راه آمدند. و هرکسی را مرقعی دربرافکندند، و خودرا براین قوم بستند... و هر ناپیراسته و ناتراشیده‌ای روی به‌آستانه دولت ایشان نهادند وخودرا درمیان این قوم افکندند که ازایشانیم. وهم ازاین ناکسان قومی به‌پیری و پیشوایی بنشستند، و برهریکی قوم مریدان گرد آمـدند، و برخاستند. و گرد جهان برمی‌آیند، و مشتی حکایت‌ها بدروغ فرامی‌بافند؛ و ازاین‌شهر، بدان‌شهر و ازاین ده بدان‌ده، و ازین پیر بدان پیر، و ازاین زاویه بدان زاویه، آمد وشد فرا گرفتند و اسلام‌را خراب کردند. (همان کتاب ص۱۹۴) (برای اطلاع بیشتر ازاین مقوله در کتاب مفتاح‌النجات رـك ص ۶۳ تا ۸۳ و ۱۲۶ تا ۱۴۱ و ۱۵۸ تا ۱۶۷ و ۱۷۱ تا ۱۷۷ و ۱۹۲ تا ۱۹۹)

چنانچه ملاحظه شد تصوف‌هم مانند سایر فرقه‌های بوجود آمده در سرزمین پهناور اسلامی، از همان اوان پیشرفت این مسلك و توجه خلق به‌خانقاه‌ها، مایه استفاده عده‌ای سودجو شد که آنرا مایه کسب و کار و معیشت و شهرت و دنیاداری خود قراردادند. و ناگزیر اندك اندك مشایخ وخانقاه‌هائی پدید آمد که درواقع و نفس‌الامر مکسبی برای مؤسسین آن بود و همانطور که شیخ جام اشاره کرد دکان رزق وروزی عده‌ای سودجو

شد، نه مرکز تعلیم مفاهیم عرفانی. و در قدیم‌ترین آثار صوفیان به‌کمتـر کتابی برمیخوریم که باین نکته اشاره نشده باشد. و هرچه زمان جلوتر میرفت این استفاده‌جویی یا بقول امام محمد غزالی بدعت‌گزاری بیشتـر میشد وناچار مشایخ واقعی طالبان این طریقت را از مراجعه باینگونه مراکز منع می‌نمودند. چنانکه غزالی گوید: هیچ بدعت عظیم‌تر از آن نبوده است که اکنون پدید آمده. گروهی‌اند (از صوفیان) که میگویندبا خدای تعالی داوری نباید کردن، و هیچکس را از فسق و معصیت باز نباید داشت، که ما را با خلق خدای خصومت نیست، و درایشان تصرف نیست. و این سخن تخم اباحت و سِرّ زندقه است، و از بدعت عظیم‌تر است. بااین قوم مخالطت نباید کردن که این سخن موافق طبع است و شیطان بمعاونت آن برخیزد. (کیمیای سعادت ص ۳۱۴)ـ مولانا جلالدین در بـاره اینگونه صوفیان گوید:

هست صوفی آنکه شد صفوت طلب نه‌لباس صوف و خیاطی و دب
صوفیی گشته به‌پیش این لئـام الخیاطـه واللواطه والسلام

دفتر ۵ نی ص ۲۵ س ۳۶۳ ج ۵ علا ص ۴۳۸ س ۱۵

ونجم‌الدین رازی که هنگام هجوم مغولان می‌زیست گوید: دراین عهد ائمه متقی‌کم ماندند که غم‌خوارگی دین کنند. لاجرم خوف آنستکه ازدین قال و قیلی که در بعضی افواه مانده است از پیش برخیزد. وجهان قال و قیل کفر گیرد. آنچه حقیقت مسلمانی بود در دل‌ها به‌نماند، الا ماشاءالله در زبانها نیز نخواهد ماند. (مرصادالعباد ص ۳۹۴) وسرانجام سید حیدر آملی‌که در قرن نهم میزیست‌گوید: صوفیانی‌که دراین زمان‌اند در حقیقت صوفی نیستند همانطور که علمای این زمان به‌عالمان حقیقی نمی‌مانند. (جامع‌الاسرار ص ۶۱۴)

بررسی آثار صوفیان ـ در مطالعه آثار صوفیان به‌نکاتی برمیخوریم که با تحقیقات علمی و تاریخی چندان سازگار نیست صرف‌نظر از مطالب مبالغه آمیزی‌که‌درآثارشان مشاهده میشود، مانند انتساب کرامات شگفت انگیزی‌که به‌مشایخ وپیروان طریقت خود داده‌اند، ومانندکردن زندگانی

بعضی از مشایخ در بعضی از موارد به‌انبیاء و پیامبران مانند معراج بایزید بسطامی، و نسبت دادن بسیاری از فتوحات وواقعات پیغمبران سلف به بعضی از پیران طریقت، وغلو در زهد وورع پیشوایان خویش خاصه مشایخ اولیه‌شان، ونقل اقوال واخبار فراوانی از دیگران خاصه ائمه شیعه به‌اولیاء خود که به شمه‌ای از آن در ذیل عنوان تصوف و تشییع اشاره شد. ازلحاظ تاریخی‌هم در کتب و رسالاتشان به‌مطالب فراوانی برمیخوریم که صحت آنرا نمیتوان باموازین تاریخ تصدیق نمود. واز آنجا که نقل همه آن اقوال از حوصله این مقدمه خارجست دراینجا محض نمونه به چند نکته آن بطور اختصار اشاره میشود.

ازجمله ملاقات عبدالله مبارك و امام زین‌العابدین علیه‌السلام درمکه معظمه (تفسیر گازر ج ۱ ص ۲۲۴) که چندان درست بنظر نمیرسد، چه فوت امام چهارم را در فاصله سال‌های ۸۵ تا ۸۹ هجری ضبط کرده‌اند و حال آنکه عبدالله مبارك درسال ۱۸۱ یعنی تقریباً صدسال پس ازامام فوت نموده است. ویا موضوع معروف کرخی که بزعم نویسندگان این مسلك در محضر امام رضا علیه‌السلام در شهر طوس بدین شریف اسلام گرائید و خرقه ارشاد را از دست ایشان ستد، و سرانجام در حادثه‌ای که بعلت تجمّع مردم و گردآمدن خلق بر درخانه امام باعث شکستن استخوان‌های سینه و پهلویش گردید فوت شد، که با موازین تاریخی چندان سازگار نیست. چه معروف کرخی در سال ۲۰۰ هجری در بغداد فوت شد و در همان‌جا هم مدفون گردید و قبرش بعنوان محلی متبرك زیارتگاه مردمان خاصه صوفیان شد، تا آنجا که امام ابوالقاسم قشیری قبر او را در بغداد تریاق مجرب دانسته. (رساله قشیریه ص ۱۲) و صوفیان دیگر نیز درباره برکات این قبر بسیار داد سخن داده‌اند. و حال آنکه در تواریخ می‌خوانیم که حضرت امام‌رضا علیه‌السلام در سال ۲۰۰ هجری از طریقی که به‌بغداد منتهی نمی‌شد خود را بطوس رسانیده و با مأمون عباسی خلیفه وقت‌ملاقات فرمود. در نتیجه معروف کرخی نمیتوانست ایشان را در طوس زیارت کرده وخرقه ارشاد بستاند. (جهت مزید اطلاع ر.ك: الصلة بین التشیع

والتصوف ج ۱ ص ۲۲۴ ببعد و ص ۳۵۶ ببعد) و بطوریکه در صفحات قبل اشاره شد همه فرق تصوف جز نقشبندیه سند ارشاد خودرا به‌معروف کـرخی رسانیده و از او به‌ائمه طاهرین و سرانجام به‌مولای متقیان منتهی کرده‌اند.

ونیز صوفیان در آثار خود بایزید بسطامی را سقای امام جعفرصادق علیه‌السلام تصور کرده‌اند (تذکرةالأولیاء ج ۱ ص ۱۳۱) و حال‌آنکـه از لحاظ تاریخی فوت امام درسال ۱۴۸ هجری اتفاق افتاد و مرگ بایزید بسطامی را در سال ۲۶۱ هجری ضبط کرده‌اند که در سن هفتادو سه سالگی درگذشت بااین حساب بایزید تقریباً در حدود چهل‌واند سال پس از امام صادق عیله‌السلام تولد یافت و قطعی است که نمینوانست سقایت حضرت‌را عهده‌دار باشد.

صوفیان درباره ابراهیم ادهم که یکی ازمشایخ بنامشان است‌آورده‌اند که: او پادشاه بلخ بود. ابتدای حال او آن بود که در وقت پادشاهـی عالمی زیر فرمان داشت، و چهل سپر زرین در پیش، و چهل گرز زرین در پس او می‌بردند. یك‌شب برتخت خفته بود، نیم شب سقف خانه[۱] بجنبید. چنانکه کسی بربام بود. گفت کیست؟ گفت‌آشنایم، شتر گم کرده‌ام. گفت ای نادان شتربربام می‌جویی؟ شتر بربام چگونه باشد؟ گفت ای نادان تو خدای را برتخت زرین و درجامه اطلس می‌جویی، شتر بربام جستن ازآن عجیب‌تراست؟ ازاین سخن آتشی در دل وی پیدا گشت. متفکر و متحیر واندوهگین شد. در روایتی دیگر گویند: روزی بارعام بود. ارکان‌دولت هریکی برجای خود ایستاده بودند، و غلامان در پیش او صف زده. ناگاه مردی با هیبت از در درآمد... آن مرد همچنان می‌آمد تا پیش تخـت ابراهیم. ابراهیم گفت چه میخواهی؟ گفت: دراین رباط فرو می‌آیم. گفت: این رباط نیست سرای منست. گفت این سرای پیش از این از آن که بود؟ گفت: از آن پدرم. گفت پیش از او از آن‌که بود؟ گفت: از آن فلان‌کس. گفت: همه کجا شدند؟ گفت همه برفتند وبمردند. گفت: این نه‌رباط باشد که یکی می‌آید و یکی میرود. این بگفت و به‌تعجیل از سرای بیرون رفت. ابراهیم در عقبش روان‌گشت و سوگند داد که بایست‌که باتو سخن گویم.

بایستاد. گفت تو کیستی واز کجا می‌آیی که آتشی در جانم زدی. گفت نام معروف من خضر است وناپدید گشت.

سوز ابراهیم زیادت شد و دردش بیفزود تا این چه حالت است که به‌شب دیدم و به‌زور شنیدم؟ گفت اسب زین کنند تا بشکار میروم. بر نشست و روی بصحرا نهاد... در آن حال از لشکر جدا شد آوازی شنید که «بیدار باش» او ناشنیده گرفت. دوم‌بار همین آواز شنید. سیوم‌بار خویشتن از آنجا دور کرد و ناشنوده میکرد. بار چهارم آوازی شنید که «بیدار گرد پیش از آن که بیدارت کنند.» چون این خطاب‌بشنید به‌یکبار ازدست برفت .ناگاه آهویی پدید آمد. خویشتن را بدو مشغول گردانید. آهو به سخن آمد و گفت: مرا بصید تو فرستاده‌اند نه ترا بصید من. ابراهیم گفت آیا این چه حالتست، روی از آهو بگردانید. همان سخن که از آهو شنیده بود از قربوس زین شنید. جزعی و خوفی در وی پدید آمد، و کشف زیادت گشت بار دیگر از گوی گریبان شنید، کشف‌آنجا تمام شد وملکوت براو بر گشادند و واقعه رجال‌الله مشاهده نمود و یقین حاصل کرد.

توبه نصوح کرد وروی از راه یك‌سو نهاد. شبانی‌را دید نمدی‌پوشیده وکلاهی از نمد برسر نهاده، و گوسفندان در پیش کرده. بنگریست غلام او بود. قبای زربفت بیرون کرد وبه‌وی داد، و گوسفندان به‌وی‌بخشید. نمد او درپوشید و کلاه او برسر نهاد. و بعد از آن پیاده در کوه‌ها و بیابان‌ها می‌گشت و برگناهان میگریست تا به‌مرو رسید. آنجا پلی دید، نابینایی را دید که از پل درگذشت تا نیفتد گفت: «اللهم احفظه.» معلق درهوا بایستاد. وی را بگرفتند و برکشیدند و درابراهیم خیره بماندند که این چه مردی بزرگ است؟ پس از آنجا برفت تا به‌نشابور رسید... غاری است آنجا مشهور، نه‌سال درآن غار ساکن بود. روز پنجشنبه بالای غار آمدی و پشته‌یی هیزم جمع کردی و صبح‌گاه به‌نشابور بردی و بفروختی. ونماز آدینه بگزاردی و بدان سیم نان خریدی، نیمه‌ای به‌درویش دادی و نیمه‌ای بکارکردی و تا هفته دیگر بدان قناعت کردی. نقل است که‌زمستان

شبی در آن غار بود، او یخ شکسته بود و غسل آورده بود. تا سحرگاه‌در نماز بود، وقت سحر بیم‌بود که از سرما هلاك شود. بخاطرش آمد که آتشی باید یا پوستینی. هم در آن ساعت پوستینی پشت او گرم کرد، تا در خواب شد چون از خواب بیدار شد نگریست، آن پوست اژدهایی بود با دو چشم چون دو قدح عظیم. ترسی در دل او پدید آمد... اژدها روان شد، ودوسه بار روی در زمین مالید در پیش وی و ناپدید شد. چون مردمان از کار وی آگاه شدند از آن‌غاربگریخت وروی به‌مکه نهاد... پس روی به‌بادیه نهاد، تا از اکابر دین یکی به‌وی رسید ونام اعظم خداوند بوی آموخت. درحال خضر را بدید. گفت ای ابراهیم آن برادر من الیاس بود ترا نام بزرگ خداوند در آموخت... نقل است که چهارده سال بایست تا بادیه را قطع کند. در نماز و تضرع بود تا بمکه رسید. (تذکرةالاولیاء چاپ کتابخانه زوار ص ۱۵۲ ببعد)

استاد و دانشمند ارجمند دکتر عبدالحسین زرکوب در مقالات ارزشمندی ذیل عنوان «جستجو در تصوّف ایران.» که در مجله دانشکده ادبیات‌تهران سال‌بیستم بطبع رسیده است تحقیقاتی بسیار عالمانه درباره ابراهیم ادهم نموده است که به مختصری از آن اشاره میشود. ضمن ذکر مطالبی بسیار جالب به‌نقل از ابن عساکر مؤلف فوات‌الوفیات آورده است: که ابراهیم ادهم هنگام قیام ابومسلم خراسانی در سال ۱۲۹ هجری باجهضم‌بن عبدالله یمانی خراسان را ترك گفت و آنچه وی‌را به‌ترك خراسان ودیار خود واداشت، ترس از ابومسلم بود نه‌اندیشه‌زهد وورع تصوف. واصولا ابراهیم ادهم‌ازاعراب عجلی بود که درآن‌زمان کسی‌ازآنان دربلخ امارت نداشت. اما ظاهراً خانواده او در آن سامان از دستگاه و حیثیتی خاص برخوردار بوده‌اند. فرار اجباری و اضطراری وی ازبلخ که خواه و ناخواه علت ترك تعلقات او شد در روایات صوفیّه به‌ترك سلطنت والهامات غیبی وملاقات باخضر وادریس ومکاشفات بسیار تعبیر یافته است.

خلاصه نارضایی ابراهیم ادهم از اوضاع خراسان هنگام ظهور ابومسلم او را وادار به‌ترك آن دیار کرد و تاریخ‌هم نشان نمی‌دهد که او و

پدرانش از امراء حاکم بربلخ وآن نواحی باشند. اما رفتن او به سرحدات اسلامی آن زمان و جهاد مکرر او با کفار و حتی بیماری و مرگ او در ضمن یك جهاد بحری در جنگ با روم نشان‌گر زهد و ورع اوست وچند بیتی‌هم که خواهرزاده‌اش محمدبن‌کناسه کوفی در سال ۲۵۷ در رثاء او ساخته است بیان‌گر این زهد و ورع است. در مسافرت‌های عدیده خود بابسیاری از مشایخ صوفیان برخورد کرده و از ملاقات آنان بهره‌مند شده است. از جمله در مکه باسفیان ثوری و فضیل عیاض‌وابویوسف غسولی مشهور به‌طرسوسی که اوهم اهل جهاد بوده ملاقات‌های نموده است که صوفیان در آثار خود بدان اشارت کرده‌اند. وشاید همین معاشرت‌ها باعث تشویق او به‌جهاد باشد و بقیه عمرش در جهاد و مسافرت‌هائی به‌مکه ومدینه و کوفه و شام و سایر بلاد گذشت و ناچار همیشه از دسترنج و کار شخصی خود زندگی میکرد و روزگار میگذرانید.

چنانکه در شرح احوالش آورده‌اند که در شام ناطور دشت و پالیزبان بود و باغبانی میکرد و در کوفه زنبیل می‌بافت و در بسیاری از بلاد در مزارع کار میکرد و بر خرمن‌کوبی و مشاغلی نظیر آن اشتغال داشت و سال وفاتش را بین سالهای ۱۶۰ و ۱۶۶ هجری نقل کرده‌اند. و د رمدفن وی نیز اختلاف است. بنابراین پیداست‌که اقدام قهرمانی وی در ترك تعلقات دنیا و رفتار خالی از ریا و تظاهرش در دوران زندگی، پس از مهاجرت از خراسان خاصه اشتغالش به‌جهاد و تحمل مشقات آن، از وی یك قهرمان روحانی ساخته است که صوفیان اورا مانند سایر مشایخ خویش نمونه و سرمشقی برای این مسلك قرارداده‌اند و ممکن است‌که بسیاری از حکایات و کراماتی که بدومنسوب داشته‌اند در حقیقت مربوط بدیگران ویا خود مخلوق تخیّل ستایشگران او باشد. (جهت مزید اطلاع رـك به‌مجله دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی سال بیستم شماره ۳ و ۴ اردیبهشت سال ۱۳۵۳ و سال بیست و یکم شماره یك تیرماه ۱۳۵۳ و شماره ۲ و ۳ در آذر ماه ۱۳۵۳ ذیل عنوان «جستجو در تصوّف ایران»)

در آثار صوفیان به‌موارد بسیاری ازاین قبیل مطالب برمیخوریم که با موازین تاریخی سازگار نیست از جمله موضوع کمیل نخعی شاگرد و پیرو مولای متقیان که صوفیان او را از مشایخ خود میدانند. وحسن بصری که او را هم شاگرد و پیرو مولا تصور کرده و گاهی اسناد خرقه‌را باو منتسب ساخته‌اند[1] وموضوعات فراوان دیگری که نقل آن همه دراینجا میسرنیست. ناچار باین چند نکته اشاره شد تا نمونه‌ای از خطا ولغزش‌هائی که درآثار آنان مشاهده می‌شود بدست‌آید. واغلب خود صوفیان نیز گاه‌و بیگاه باین مطالب اشاراتی کرده‌اند ورسالاتی هم در باره اشتباهات‌سالکین نوشته‌اند مانند «غلطات السالکین» که ضمیمه رسالة‌القدس شیخ روزبهان که بطبع رسیده است.

فرقه‌های تصوف ـ چنانکه اشاره شد اساس تصوف اسلامی برزهد وورع وپرهیزکاری و خویشتن‌داری و اعراض از مفاسد دنیاخواهی نهاده شده، و صوفیان اولیه در حقیقت زاهدان و پرهیزکارانی بودند که با اعراض از لذائذ دنیا و عوارض آن عمری را در ورع و زهد و پرهیز- کاری و تقوی میگذرانیدند. و خلایق را با حفظ وحدت و یگانگی باین طریق دعوت مینمودند و آنان را به‌مسلکی که اتخاذ کرده بودند آشنا میکردند. و بعلت اوضاع واحوال آن زمان و محیط خاص آن روزگار روزبروز به‌گروندگان باین طریقت زیاده واضافه میشد تا آنجا که دراوایل قرن دوم هجری این دعاوی صورت مکتبی خاص بخود گرفت و مشایخ این‌قوم در خانقاه‌های خود که روزبروز روبه‌افزایش میرفت طالبان این دعوت و مریدان خودرا علماً و عملا تربیت میکردند و در حفظ وحدت ویگانگی این مسلك سخت‌کوشا بودند. اما به‌مرور زمان این فرقه‌هم مانند سایر فرق اسلامی تحولات بسیاری پیدا کرد واندك اندك از آن وحدت و

۱ـ جهت اطلاع از شرح احوال حسن‌بصری و ارتباطش با مولای‌متقیان رـك: کتاب سلیم‌بن قیس کوفی ص ۹۴ و ۶۶ والامام‌الصادق ج ۱ ص ۱۵۵ و برای شرح حالش ـ رـك: عیون‌الاخبار ج ۴ ص ۱۹۵ و ابن‌خلکان ج ۱ ص ۳۱۹ و کشف‌المحجوب ص ۱۰۳ و بیان‌التبیین ص ۸۸

یگانگی و بی‌پیرایگی و سادگی اولیّه خود عدول نمود، و هرچه زمان جلوتر میرفت واین نحوه تفکر شیوع بیشتری می‌یافت، آن وحدت اولیه جای خودرا به‌تفرقه و انشعاب و پیدا شدن فرقه‌های مختلف در این طریقت داد.

بدیهی است که باگسترش روزافزون سرزمین‌های اسلامی، و آمیزش ملل و نحل مختلف موجود دراین سرزمین‌های وسیع، واحتیاج مسلمانان بعلم و فرهنگ خاص اسلام، و ترجمه آثار علمای سلف یونان و مصر و هند وایران و سایر بلاد، هیچ مکتب و مسلکی نمیتوانست به‌سادگی اولیه خود باقی ماند. و بگواهی تاریخ از همان اواخر قرن اول هجری در کوفه وبصره و دمشق و سایر شهرهای بزرگ و کوچك این سرزمین پهناور، حلقات درسی تشکیل شد که مسائل اسلام و موازین این دین مبین به خواستاران آموخته میشد. و همین حلقات درس بعداً بمدارس بغداد و دمشق و شهرهای متنوع ماوراءالنهر و خراسان وری و جبال و غیره‌تبدیل شد. و با ترجمه آثار علمی رومیان و هندیان و یونانیان و سایر ملل مختلف روزبروز برقدرت علمی آن مدارس افزوده میشد و علت بوجود آمدن علوم خاص اسلامی ازفقه واصول وعلم تفسیر وکلام وغیره گردید که بااشاعه تراجم کتب علمی و تدریس آنها در مدارس متنوع موجود درسراسر کشور وسیع مسلمانان، باعث ظهور مکاتب مختلف فلسفه و علوم ریاضی و نجوم و طب و سایر علوم گردید که خواه وناخواه در نحوه تفکر طالبان علوم و متفکرین زمان اثر عمیق میگذاشت. و همین مطلب باعث ظهور و پیدایش ملل ونحل مختلف و مسالك و مکاتب متنوع در سراسر بلاد اسلامی گردید تا آنجا که درك مسائل موجود در بسیاری ازفرقه‌های اسلامی چون شیعه واسماعیلیه و اخوان‌الصفا و فرقه‌های مختلف اهل سنت وجماعت بدون اطلاع و غور و بررسی در آن علوم متداول زمان کاملا میسر نیست.

تصوّف نیز از این نهضت عظیم بی‌بهره نماند وچنانکه قبلا اشاره شد بعلت گرایش بسیاری از علمای زمان باین مکتب و نفوذ روزافزون آراء

وعقاید متنوع، این مسلك‌نیز از سادگی اولیّه خود که همان زهد وپرهیز- کاری بود عدول نمود و بصورت مکتبی مخصوص در آمد که بمـرور زمان دارای انشعابات بسیار و فرقه‌های مختلف گردید وبدیهی است که غور و بررسی کامل در کیفیت این شعبات وفرقه‌های نوظهور و روزافزون که تقریباً از اواخر قرن دوم هجری به‌بعد ظاهر شد کار این مختصـر نیست و خود کتاب بلکه کتب و رسائل علیحده‌ای را شامل خواهد شد. در اینجا ناچار به‌اسامی آن فرقه‌هائی که تا قرن هفتم یعنی‌زمان مولاناجلال- الدین بلخی شهرتی بسزا داشتند و اشاره مختصری به‌کیفیت آرائشان‌میشود تاچه قبول افتد وچه درنظر آید.

هجویری مؤلف کتاب کشف‌المحجوب درباره فرق مختلف تصوف آورده است: جمله متصوفه دوازده گروهند، و از آن دو مردودانند و ده ازآن مقبولند. آنچه مقبولند یکی از آن محاسبی‌یانند، ودیگر قصّاریانند، وسدیگر طیفوریانـند و چهارم جنیدیانـند، و پنجم نوریانـند، و ششم سهیلیانند، وهفتم حکیمیانند، و هشتم خرّازیان‌اند، ونهم خفیفی‌یانند، و دهم سیاریانند. واین جمله از محققانند واهل سنت و جماعت. اما آن دو گروه که مردودانند یکی حلولیانندکه بحلول و امتزاج منسوبند وسالمیان و مشبّهه بدیشان متعلقند. و دیگر حلاجیانند که به‌ترك شریعت و الحاد مردودند و اباحتیان و فارسیان بدیشان متعلق‌اند. (کشف‌المحجوب ص ۱۶۴)

این دوازده گروه از صوفیانی بوده‌اند که تا زمان علی‌بن عثمان جلابی هجویری که ظاهراً در نیمه آخر قرن پنجم وفات یافته است وجود داشته‌اند. اما بطوریکه اشاره شد تصوف در طی زمان انشعابات بسیـاری پیدا کرد که اغلب پس از زمان هجویری و شیخ عالیقدرش امام محمد قشیری بوجود آمدند. در سطور ذیل به‌اسامی این فرقه‌هاکه وجودداشتند بسیار موجز و مختصر بصورت حروف تهجی یا الف‌بائی اشاره میگردد.

۱ـ اباحتیان ـ کلمه اباحت بکسر اول بمعنی مباح کردن و حلال شمردن و جایز و روا داشتن است وظاهراً به‌صوفیانی اطلاق میشدکه رعایت

حدود و وظایف شریعت را نمی‌نمودند و همه چیز را جایز و مباح‌میدانستند وامربمعروف و نهی از منکر نیز بجا نمی‌آوردند. جهت مزیداطلاع ر.ك: الفرق بین‌الفرق ص ۲۵۱ و تبصرةالعوام ص ۱۸ و تلبیس ابلیس ص ۳۶۳ وکشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۱۲۷ ور.ك: اباحت درمتن این کتاب.

۲ الهامّیه ـ «گروهی گفته‌اند که معرفت الهامی است. و این نیز محالست از آنچه معرفت را برهان باطل و حق است، واهل الهام را بر خطا و صواب برهان نباشد.از آنچه یکی گوید که بمن الهامست که‌خداوند تعالی اندر مکان نیست، ویکی گوید که‌مرا الهام چنانست که اورامکانست، ولامحاله اندر دعوی متضاد، حق به‌نزدیك یکی باشد. لامحاله ممیزی باید که فرق کند میان صدق و کذب این دو مدعی، آنگاه بدلیل دانسته باشد. وحکم الهام باطل بود و این‌قول براهمه است. واندر زمانه دیدم که قومی اندرین غلو کنند ونسبت روزگار خود بطریق پارسا مردان دارند و جمله برضلالت‌اند. و قولشان مخالف همه عقلاست از اهل کفر و اسلام، از آنچه ده مدعی بالهام به‌ده قول متناقض دعوی می‌کنند. (کشف‌المحجوب ص ۳۴۷ به‌بعد) ـ فرقه‌ای از صوفیان مبطله‌اند و ایشان موافق‌اند به قرامطه ودهریّه که از خواندن و آموختن قرآن و علوم دینی اعراض کنند. و گویند که مسلم ظاهر حجاب راه باطن است وابیات واشعار آموزند. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۳۵۸)

۳ـ اولیائیّه ـ فرقه‌ای از متصوّفه باطل‌اند که گویند چون عبدبمرتبه ولایت رسد از تحت خطاب امر و نهی برآید. و گویند تا انسان بمرتبه خطاب است بمرتبه ولایت نمی‌رسد. وولی را افضل بر نبی گویند. وظاهر این عقیده کفر محض است وضلالت محض. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۱۵۳۵)

۴ـ اهل طامات ـ نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقائق‌خود کند، و اظهار کرامات خود خواهد. و در کشف‌اللغات گوید: طامات نزد صوفیه عبارتست از خودنمایی و خود فروشی، و کمالاتی است که ازجهت فریبیدن عوام‌الناس و تسخیر ایشان کنند. (کشاف ص ۹۲۷)

۵ــ **ثوریّه** ــ پیروان سفیان ثوری یکی از مشایخ صوفیان قرون اولیه تصوف‌اند بجهت اطلاع از احوال و اقوالش ر ـك تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۱۸۸ ببعد.

۶ــ **جنیدیّه** ــ تولّا بابوالقاسم جنیدبن محمد کنند واندر وقت ورا طاووس‌العلماء گفتندي و سیّد این طایفه وامام‌الائمه ایشان بود. طریق وی مبنی برصحو است برعکس طیفوریان. (کشف‌المحجوب ص ۲۳۵ ورك: بحث در آثار و افکار و احوال حـافظ ج ۲ تالیف دکتر قاسم غنی ص ۴۴۷)

۷ــ **حارثیّه** ــ فرقه‌ای از اباضیه‌اند که اصحاب ابوالحارث ابـاضی میباشند (اصطلاحات تصوف ص ۱۴۱ و ر ـك: کشف‌المحجوب ص ۴۸۴ وملل ونحل شهرستانی حاشیه الفصل ج۱ ص ۱۴۲)

۸ــ **حالیّه** ــ فرقه‌ای از تصوف مبطله را میگویند که گویند رقص وسماع‌و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حال است و به‌این افعال حالتی می‌آورند که بیهوش شوند، و مریدان ایشان گویندکه شیخ تصرّف کرده حال آورده. ومذهب ایشان عین ضلالت وبطالت است و بدعت و مخالف سنت. (کشاف ص ۳۶۵)

۹ــ **حبیّه** ــ بضم اول، فرقه‌ای از متصوفه و مبطله‌اند. وقول ومعتقد ایشان آنست که‌بنده چون بدرجه محبت رسد تکلیفات شرعیّه ازو ساقط شود و محرمات براو مباح‌گردد، وترك صلات و صیام و حج و زکات و سایر شعائر اسلام وارتکاب آثام برو مباح‌گردد. (کشاف ص ۲۷۴)

۱۰ــ **حشویّه** ــ حشویان مجسمه اهل خراسانند، و متکلم به‌کـلام متناقض‌اندراصول توحید که اصل این طریقت را نشناسند و خود را ولی خوانند و به‌درست ولی‌اند اما ولی شیطان وا یشان گویند که اولیا فاضل‌تر از انبیاءاند و این ضلالت‌مرایشان‌را کفایت بود که جاهلی را فاضلتر از محمد صلعم نهند. و گروهی دیگر از مشبهه تولا بدین طریقت کنند. و حلول و نزول حق بمعنی انتقال رو دارند لعنهم‌الله. (هجویری ص ۳۵۳ ببعد) ــ حشویّه کسانی هستند که توجهی باصول عبادات شرایع نداشته و

خودرا پای‌بند به‌واجبات ندانند واعمال عبادی‌را گردن‌ننهند. (اصطلاحات تصوف ص ۱۴۵ و جهت مزید اطلاع ر ـ ك تبصرةالعلوم ص ۷۶ و ۸۵ و ۲۰۰ و ۲۵۷ و كشاف ص ۳۹۶)

۱۱ حکمیّه ـ تولای حکیمیان به‌ابی‌عبدالله محمدبن علی حکیم ـ الترمذی (رض) کنند. ووی یکی از ائمه وقت بود اندر جمله علوم ظاهری وباطنی، ووی را تصانیف ونکت بسیارست. وقاعده سخن وطریقش برولایت بود وعبارت ازآن کردی واز درجات اولیا ومراعات آن... وابتداء کشف مذهب وی‌آنست‌که بدانی که خداوند تعالی‌را اولیاست که ایشان را از خلق برگزیده است وهمّشان از متعلقات بریده واز دعاوی نفس وهواشان واخریده و هرکسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانـی برایشان گشاده. (هجویری ص ۲۶۵ ببعد و نیز ر ـ ك تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی ص ۴۵۱ ببعد)

۱۲ـ حلّاجیان ـ پیروان حسین‌بن منصور حلاج (اصطلاحات‌تصوف ص۱۵۳)ـ هجویری گوید: حلاجیان به‌ترك شریعت واتحاد مردوداند و اباحیتان و فارسیان بدیشان متعلق‌اند (هجویری ص۱۶۴) ظاهراً معتقد به‌حلول بوده‌اند ر ـ ك به‌حلولیه.(وجهت مزید اطلاع از شرح زندگانی حلاج و کیفیت آراء او ر ـ ك مصایب حلاج تالیف لوئی‌ماسینون وترجمه دانشمند ارجمند دکتر سید ضیاءالدین دهشیری ونیز ر ـ ك الفرق‌بین‌الفرق ص ۲۶۹)

۱۳ـ حلولیّه ـ ازآن دوگروه مطرود که تولّا بدین طایفه کننـد وایشان را به‌ضلالت خود یاردارند: یکی تولّا به‌ابی حلمان دمشقی کنند. وازوی روایات آرند، به‌خلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطور است. واهل قصه مرآن پیر را از ارباب دل دارند، اما ملاحده وی‌را به‌حلـول وامتزاج ونسخ ارواح منسوب کنند. ودیده‌ام اندر کتاب مقدمی که اندر وی طعن کرده است، وعلماء اصول را نیز ازوی صورتی بستست. وگروهی دیگر نسبت مقالت به‌فارس‌کنند ودعوی کنند که این مذهب حسین‌بـن منصور است وبه‌جز اصحاب حسین کسی‌را این مذهب نیست. (هجویری

ص۳۳۴ ببعد) حلولیه دوطایفه‌اند: یکی طائفه‌ای که پیرو ابوحلمان دمشقی‌اند، وبعضی دیگر پیروحسین‌بن منصورند که آنها را حلاجیان هم گویند، که گویند خدا درتمام اشیاء حلول کرده وامتزاج دارد مانند حلاوت درخرما که‌آنهارا اتحادیه وعشاقیه وواصلیه‌هم گویند. (اصطلاحات تصوف ص (۱۵۴)

حلولیه گروهی از متصوفه مبطله‌اند که گویند نظر برروی امردان وزنان مباح است و درآن حال رقص وسماع کنند. وگویند که این صفتی است از صفات خدای‌تعالی که بما فرود آمده ومباح وحلال است، واین کفر محض است. وجمعی ازایشان مجلس‌ها سازند ودرنظر خلق بلباس آراسته آه وآه وناله وفریاد وگریه واظهار سوزوشق‌گریبان وآستین، و زدن دستار برزمین ومانند آن خودرا به‌خلق نمایند واین همه بدعت و ضلالت است. (کشاف ص۳۲۵)ـ حلولیه فرقه‌ای هستند که به‌حلول حق تعالی دراشخاص و اشیاء قائل بوده‌اند و گویند اناالحق گفتن حلاج و عباراتی نظیر آن که به‌سایر مشایخ صوفیان نسبت داده‌اند ازاین عقیده سرچشمه گرفته است. (جهت مزید اطلاع رـك فرق‌الشیعه نوبختی ص۳۶ تا ۴۳ وترجمه‌الفرق بین‌الفرق ص۲۶۳ تا ۲۷۴ ومتن عربی آن ص۱۹و ۲۳۲ ببعد وتاریخ تصوف دراسلام دکتر غنی ص۴۵۷ ببعد)

۱۴ـ حمدونیان ـ خدمت‌درویشان وحرمت ایشان طریق حمدونیان است (هجویری ص ۲۴۵)

۱۵ـ حوریّه ـ مذهب ایشان مثل مذهب حالیّه است الا آنکه‌میگویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما میآیند و مارا با ایشان صحبت‌واقع می‌شود وچون بهوش می‌آیند غسل میکنند. (کشاف ص۲۹۷)

۱۶ـ خرّازیّه ـ تولّی خرّازیان به‌ابوسعید خرّاز کنند و وی را اندر طریقت تصانیف ازهراست واندر تجرید وانقطاع نشان عظیم‌داشت. وابتداء عبارات ازحال فنا وبقا اوکرد وطریقت خودرا جمله اندرین دو عبارت مضمر گردانید. (هجویری ص۳۱۱ ببعد) وجهت مزید اطلاع رـك:تاریخ تصوف دراسلام ص۴۵۳ ببعد)

۱۷ـ خفیفیّه ـ خفیفیان تولّیٰ به‌ابی‌عبدالله محمدبن خفیف کنند. ووی از کبرای سادات این طایفه بوده است واز عزیزان وقت، عالم بعلوم ظاهری وباطنی، ووی را تصانیف معروف است اندر فنون این طریقت و مناقبش اشهراز آنست که کلیت آن احصاء توان کرد... وطراز مذهب وی اندر تصوف غیبت وحضورست وعبارت ازآن کنند. (هجویری ص ۳۱۷ ببعد) ـ خفیفیان پیرو ابوعبدالله محمد خفیف‌اند که از بزرگان طایفه متصوفه بوده است. وطریقت وی غیبت وحضور بود، ومراد از حضور، حضور دل بود به‌دلالت یقینی تا حکم غیبی را چون حکم عینی گردد و مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا بغیبت خود ازخود به‌خود نظاره کند. وعلامت این اعراض بود ازحکم رسوم. پس‌غیبت ازخود حضور به‌حق‌آید، وحضوربحق غیبت‌ازخود،چنانکه هرکه ازخود غایب، به‌حق حاضر، وهرکه به‌حق‌حاضر ازخود غایب بود پس مالك دل خداوندست. (اصطلاحات تصوف ص ۱۷۵ و جهت مزید اطلاع ر ـك: تاریخ تصوف در اسلام ص۴۵۵)

۱۸ـ سهلیّه ـ تولای‌سهلیان به‌سهل‌بن عبدالله تستری باشد، ووی از محتشمان اهل تصوف بود وکبراء ایشان. در جمله‌اندروقت خود سلطان وقت بود، وازاهل حل وعقد، اندرین طریقت وی را براهین‌بسیار ظاهر بود که از ادراك حقایق آن عقل عاجز شود. وطریق وی‌اجتهاد ومجاهدت نفس وریاضت است ومریدان را به‌مجاهدت به‌درجات کمال رسانیدی... وپرورش مریدان ازروی مجاهدت وریاضت طریق سهلیان است.. اما ریاضت ومجاهدت جمله خلاف کردن نفس باشد وتاکسی نفس‌را نشناخت ریاضت ومجاهدت وی را سود ندارد. (هجویری ص ۲۴۴ ببعد ور ـك تاریخ تصوف اسلام ص۴۵۵)

۱۹ـ سیّاریّه ـ تولیٰ سیاریان با بنی‌العباس سیاری کنند رض و وی امام مرو بود اندر همه علوم، وصاحب ابوبکرواسطی بود، وامروز اندرنسا ومرو از اصحاب وی طبقه بسیارند. وهیچ مذهب اندر تصوف برحال خود

نمانده است الا مذهب وی که به‌هیچ‌وقت مرویان از مقتدایی خالی نبوده است که اصحاب وی را براقامت مذهب وی رعایت میکرده است تاالی یومنا هذا. و مراهل نسا را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیفست، و سخن ایشان بایکدیگر به‌نامه بوده است ومن بعضی ازآن نامه‌ها بدیدم بمرو. وعبارات ایشان را بنابرجمع وتفرقه باشد واین لفظیست مشترك میان جمله اهل علوم وهر گروه‌اندر صنعت خود مراین لفظ را کاربندند مر تفهیم عبارات خودرا. (هجویری ص ۳۲۳ ببعد وتاریخ تصوف اسلام ص ۴۵۵ ببعد)

۲۰ـ شَمراخیّه فرقه‌ایست‌ازفرق‌متصوفه مبطله.میگویندچون‌صحبت قدیم شود، امرونهی ازبنده می‌خیزد، ونیز بآواز طبل وسرود خوشدل شوند، وزنا مباح میدارند، وبصورت صلاح وتقوی دراطراف عالم میگردند وافساد می‌کنند وقتل ایشان مباح است. (کشاف ص ۷۳۵ رك: الفرق بین‌ـ الفرق ص ۶۶ وتبصرة‌العوام ص۴۳)

۲۱ـ طیفوریّه ـ این گروه تولّی به‌ابویزید طیفوربن عیسی‌البسطامی (رض) کنند ووی از رؤسای متصوف بود واز کبراء ایشان. وطریق وی غلبه وسُکر بود. وغلبه حق عزّوجل وسُکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد... ومشایخ این طریقت برآنند که اقتدا جز به‌مستقیمی که از دور احوال رسته باشد درست نیاید. (هجویری ص۲۲۸ ببعد وتاریخ تصـوف اسلام ص۴۴۵)

۲۲ـ فارِسیّه ـ پیروان فارس دینوری از مردم خراسان که بعد از قتل حسین‌بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گرد فارس جمع‌شده‌اند واو نیز متهم به‌مذهب حلول وامتزاج ونسخ ارواح بوده است. (تاریـخ تصوف اسلام ص۴۵۸) آن دوگروه که مردودند یکی حلولیان‌اند... دیگر حلاّجیانند که به‌ترك شریعت والحاد مردودند واباحتیان وفارسیان بدیشان متعلق‌اند. (هجویری ص۱۶۴)

۲۳ـ قدریّه ـ کسانی هستند که منکر قضای الهی بوده و گـویند خیروشر ازطرف خود مردم است درمقابل جبریّه که خیروشر را از خدا

دانند. (اصطلاحات تصوف ص۳۱۳)ـ قدریّه اهل خوف بوده‌اند بخلاف مرجیان که اهل رجااند. (هجویری ص ۷۴)

۲۴ـ قصّاریه ـ تولی قصاریان به‌ابی‌صالح حمدوبن احمدبن عمارة القصار (رض) کنند. ووی از علمای بزرگ بوده است وسادات‌این طریقت وطریق وی اظهار ونشر ملامت بودست، واندر فنون معاملات اورا کلام عالیست. وی گفتی که تا علم خدای‌تعالی به‌تو نیکوتر ازآن باشد که علم خلق. یعنی باید که اندر خلاء باحق‌تعالی معاملت نیکوتر ازآن کنی کـه اندر ملاء باخلق. که حجاب اعظم ازحق شغل دل تست باخلق. (هجویری ص۲۲۸)ـ طریق او اظهار ونشر ملامت بود یعنی میگفته که آفت بزرگ وحجاب عظیم سالك دراین است که بخود معجب شود ونزد خلق مقبول گردد و او را مدح گویند. باید طریق ملامت اختیار کند و منظورش حق باشد نه خلق وبهرنام وننگی پشت‌پازند وسربه‌آزادگی برآرد. (تاریـخ تصوف ص۴۳۹ ببعد و جهت شرح احوال حمدون قصار وکیفیت آرایش رـك تذکرةالاولیا چاپ کتابخانه زوار ص ۴۵۱)

۲۵ـ قلندریّه ـ کسانی‌اند که به‌نظر خلق مبالاتی زیاد ندارند وسعی در تخریب عادات ورسوم کنند، وسرمایه حال ایشان جز فراغ خاطرنباشد، و اکثار طاعات و نوافل ازایشان نیاید از این جهت مشبه به‌ملامتیه‌اند. (مصباح‌الهدایه ص۱۲۱)ـ نزد صوفیه مرد اهل ترك و اهل تجـرد را گویند که ازلذات بشری درگذشته باشند. ودر فرهنگ جهانگیری میگوید قلندر بالفتح عبارتست از ذاتی که ازنفوس ونقوش بشری واشکال عادی واعمال بی‌سعادتی مجرد باشد وباصفا گشته وبمرتبه روح ترقی کرده واز قیود وتکلیفات رسمی وتعریفات اسمی خلاص یافته وتجرید وتفرید از کونین حاصل کرده وبه‌دل وجان همه طالب جمال وجلال حق شده وبدان حضرت رسیده. وفرق میان قلندر وملامتی وصوفی آنست که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و درتخریب عادت کوشد. وملامتی آن بود که درکتم عبادات کوشد. وصوفی آن بود که اصلا دل او به‌خلق مشغـول نشود. (کشاف ص ۵۶۵ ـ جهت مزید اطلاع رـك: عوارف‌المعارف باب نهم و

خطط مقریزی جزء چهارم ذیل عنوان «زاویةالقلندریّه.» وتاریخ تصوف اسلام ص ۴۴۵وحواشی‌نگارنده برمنطق‌الطیر عطار ص۳۳۶)

۳۶ـ کبرویّه ـ طرفداران ابوالجنّاب نجم‌الدین کبری که ازمشایخ کبار زمان خود بود ودارای مصنفات بسیار است که ازمراجع معتبر ایـن مسلك بشمار میرود. درباره او آورده‌اند که: ارباب رسایل و اصحـاب فضایل ازاهل تواریخ آورده‌اند که حضرت شیخ نجم‌الدین کبری‌باوجود آنکه نظر او کیمیای ولایت بود، درمدت عمر دوازده مرید بیش قبول نکرد اما همه اکابر جهان ویگانه زمان ومقتدای عالم وپیشوای ابنای آدم‌بودند، چون شیخ مجدالدین بغدادی، وشیخ سعدالدین حموی (مرشد عزیزالدین نسفی) وشیخ بابا کمال جندی وشیخ رضی‌الدین علی‌لالا وشیخ بهاءالدین زکریا ومولانا بهاء ولد بلخی که پدر مولانا جلال‌الدین رومی‌است وشیخ سیف‌الدین باخزری وشیخ نجم‌الدین دایه وشیخ جمال‌الدین کیل وشیخ برهان‌الدین محقق ترمذی (شیخ ومرادمولانا بیش از شمس تبریزی) و غیرهم قدس‌الله ارواحهم که صیت کمالات این اشراف در آفاق واطراف منتشر است. (مقدمه آلمانی فوایح‌الجمال ص۴۴)ـ بنابراین پدرمولانا وشیخ ومربی اولیه او (محقق‌ترمذی) از تربیت‌شدگان نجم‌الدین کبری بوده‌اند. واورا مصنقات بسیارست که همه از مراجع بسیار معتبر ایـن مسلك بشمار میرود و دراین آثار نظرات خاصی ازاو مشهود است که شرح آنهمه درخور این وجیزه نیست. وی در سال ۵۴۰ متولد شد و در سال ۶۱۸ هنگام هجوم مغولان به‌قتل رسید.

۳۷ـ متجاهلیّه ـ وآن فرقه‌ایست از متصوفه مبطله که لباس فاسقانه پوشند وافعال فسق کنند وگویند مراد ما دفع ریاءاست. (کشاف ص۲۵۵)

۳۸ـ متکاسله ـ آن فرقه‌ایست از متصوفه مبطله. ایشان از مردم طعام خواهند وخورند، واز زندگان به‌همین فراغت شکم اکتفا کنند واین را توکل نامند، وکسب نکنندو ازصدقات خورند. و از حُکّام که غالب اموال ایشان حرام است نیاز وهدیه گیرند، واز طعام‌حرام ومشتبه اجتناب نکنند، وبه‌تأویل وعذر آن را حلال گویند. وباوجود این دعوی زهد و

تقوی وشیخی نمایند واین همه خلاف مسلمانی است. (کشاف ص۱۲۵۷)

۲۹ـ محاسبیان ـ تولّای محاسبیان به‌ابی‌عبدالله الحارث‌الاسد المحاسبی است (رض) سخن وی اندر تجرید توحید رود به‌صحت معاملت ظاهری وباطنی، ونادره مذهب وی آنست که رضا را ازجمله مقامات‌نگوید وگوید آن ازجمله احوال است. واین خلاف ابتدا وی کرد، آنگاه اهل خراسان این قول گرفتند. وعراقیان گفتند که رضا از جمله مقاماتست‌واین نهایت توکّل است وتا امروز میان قوم این خلاف باقیست. (هجویری‌ص ۲۱۹ ببعد)

۳۰ـ ملامتیّه ـ گروهی از مشایخ طریق‌ملامت سپرده‌اند. ومرملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است ومشربی‌تمام واهل‌حق‌مخصوصند به‌ملامت خلق از جمله عالم خاصه بزرگان این امت... واین اصلی‌قوی است اندر راه خدای عزوجل که هیچ آفت وحجاب نیست اندرین طریق صعب‌تر از آنکه کسی بخود معجب گردد. واصل عُجب از دوچیز خیزد: یکی ازجاه خلق ومدح ایشان، ودیگر کردار کسی مرکسی را پسند افتد بروی مدح کنند بدان معجب شود... لاجرم ملامت خلق غذای دوستان حق است ازآنچه اندرآن آثار قبولیست و مشرب اولیاء وی، که آن علامت قرب است. وهمچنانکه همه خلق به‌قبول خلق خرم باشند ایشان‌به‌رد خلق خرم باشند. اما ملامت برسه وجه است: یکی راست رفتن، و دیگر قصدکردن، وسه دیگر ترك کردن... بدان که ملامت اندرین طریقت آن شیخ زمانه خود ابوحمدون قصّار نشر کرد. ووی‌را اندر حقیقت ملامت لطایف بسیارست. ازاو پرسیدند ازملامت؟ گفت: راه آن برخلق دشوار است، اما طرفی بگویم: ترس قدریان ورجاء مرجیان صفت ملامتی بود. (هجویری باختصار ازص ۶۸ تا ۷۸) ـ صوفی ملامتی باید سلامت را ترك بگوید وتن به‌بلایا دردهد وازخواری وتحقیری‌که از خلق می‌بیند نفس‌را ادب کند. (تاریخ تصوف اسلام‌ص۴۴۵ ـ جهت مزید اطلاع ر ـك‌عوارف المعارف سهروردی باب هشتم ونهم وتصوف مهرین ص۲۳ ببعد وتاریخ تصوف اسلام ص ۱۸۷ ببعد وذیل کلمه ملامت دراین کتاب.)

۳۱ـ مولویّه ـ فرقه‌ای از صوفیان که سلسله خودرا به‌مولانا جلال‌ـ الدین بلخی میرسانند وهنوزهم در ترکیّه و بخصوص در شهر قونیه خانقاههای رایج و دایری دارند و از جمله فرقی هستند که به‌صحبت‌بیش از سلوك اهمیت میدهند و به‌سماع و وجد سخت پای‌بندند.

۳۲ـ نقشبندیّه ـ تنها فرقه‌ای از فرق صوفیان‌اند که از طریق امام جعفر صادق علیه‌السلام و قاسم بن محمدبن ابی‌بکر و سلمان پارسی خرقه خودرا بابوبکر صدیق و سپس رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله و سلم میرسانند. و به‌همین جهت درمیان اهل سنّت و جماعت نفوذ بیشتری دارند واغلب مشایخ و مریدان آنان منسوب به‌آن فرقه‌اند. نقشبندیه به‌مراقبه و ذکر، خاصه ذکر خفی سخت‌پای‌بندند و اصول سلوك را برآن نهاده‌اند. (جهت مزید اطلاع رـك: المذهب‌السرمدیه فی مناقب نقشبندیه)

۳۳ـ نوریّه ـ تولی نوریان به‌ابی‌الحسن احمدبن محمد نوری (رض) باشد ووی یکی از صدور علماء متصوف بود. ووی را اندر تصوّف مذهبی پسندیده و قاعده‌ای گزیده است. قانون مذهبش تفضیل تصوّف باشد برفقر، و معاملاتش موافق جنید باشد. و از نوادر طریقت وی یکی آنست که اندر صحبت ایثار حق صاحب فرماید برحق خود و صحبت بی‌ایثار حرام دارد. وگوید صحبت مردرویشان را فریضه است و عزلت ناستوده. وایثار صاحب بر صاحب هم فریضه است. (هجویری ص ۲۳۶ ببعد وتاریخ‌تصوف اسلام ص ۴۴۸ ببعد)

۳۴ـ واقفیّه ـ فرقه‌ای از صوفیّه مبطله‌اند می‌گویند که خدای تعالی را به‌معرفت نمی‌توان شناخت ازوهمه خلق عاجزند. (کشاف ص ۱۵۰۰)

باین نکته باید توجه داشت که اسامی نامبرده فرقه‌های اصلی‌تصوّف‌اند که‌بسیاری از آنها در طی تاریخ انشعاباتی یافته و به‌دسته‌های مختلف‌تقسیم شده‌اند مانند: اهل تمکین و اهل حال و اهل حق و اهل وحدت و غیره که هرکدام منسوب به‌یکی از فرق نامبرده‌اند. مانند مرجئیه و متوکلیّه وچند شعبه‌دیگر که از فرقه‌ملامتیّه بشمار میروند. ویا صدیقیه وخواجگانیّه و مجددیّه و خالدیّه که به‌فرقه نقشبندیّه منسوبند. از لحاظ سلسله خرقه

ونسبت آن برسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلّم نیز بعضی از این فرق تقسیماتی یافته‌اند، مانند نقشبندیّه که از این لحاظ به‌سه دسته عمده تقسیم میشوند: اول دسته‌ایکه سلسله‌آنها به‌مولای متقیان علیه‌السلام منتهی میشود و از او به‌فرزندانش تا امام‌رضا علیه‌السلام میرسد وازاو به‌معروف کرخی. دوم آنهائیکه بوسیله حبیب عجمی به‌حسن بصری و از او به‌مولای متقیان می‌پیوندند. سوم سلسله شیخ عمر مرشد که از بایزید بسطامی به‌امام جعفر صادق علیه‌السلام و از او به‌قاسم بن محمدبن‌ابی‌بکر و از او به‌سلمان فارسی وازاو به‌ابوبکر صدّیق وسپس به‌حضرت رسول‌صلی‌الله علیه و آله و سلم میرسد (المواهب السرمدیه ص ۷).

بنابراین در مطالعه آثار صوفیان به‌شعب بسیاری برخورد میشود که نامشان در اینجا ذکر نشده است چه آنان شعب متنوعی هستند که به‌یکی ازاین فرقه‌های نامبرده می‌پیوندند و جزء آن فرقه محسوب میشوند. جهت مزید اطلاع برسلاسل صوفیان که تا این زمان موجودندر ـک: سلسله‌صوفیّه ایـران تالیف نورالدین مدرسی چهاردهی.

چنانکه بارها اشاره شد پایه واساس تصوّف اسلامی برسنّت‌رسول‌اکرم صلی‌الله علیه وآله و سلّم و صحابه اولیّه و تابعین آنان و ائمه معصومین علیهم‌السلام نهاده شده. و صوفیان اولیه سخت میکوشیدند که با پیروی و تبعیت از آنان به‌تصفیه و تزکیه ظاهر و باطن خود پرداخته و با اعرض از جمیع مفاسد به‌مقصودی‌که داشتند برسند. ولذا در اوان کار موضوع این مکتب جز همان زهد وورع و عدم‌توجه به‌زخارف دنیاوی و پیروی از فرامین الهی و سنت رسول (ص) چیز دیگری نبود. اما بمرور زمان،و گسترش‌روزافزون‌این‌نحوه تفکر، و اقبال خلایق از آن، باعث پیدا شدن خانقاه‌های فراوانی گردید که بوسیله واقفان باین طریقت اداره میشد، و بطوریکه گفته شد چه‌بسا که بارونق گرفتن این نحوه تفکر و اقبال خلایق ازآن، خود علتی شد که جمعی سودجو ازاین گسترش سریع وبوجودآمدن خانقاه‌های روزافزون استفاده کرده و با تظاهر به‌امـور مربوط باین

طریقت، خودرا بهزی درویشان درآورده و باخودآرایی و ریا و نفوذ در عوام‌النّاس، باعث اخلال فراوان در این فرقه شدند و در نتیجه چنانکه ملاحظه شد باعث پیداشدن شعبات فراوانی گردیدند که صوفیان واقعی آنان رافرق مبطله یا ضالّه نامیدند. و طالبان راستین را از مراجعه و پیوستن به‌آن شعبات نهی کردند.

دربین آثار صوفیان که اغلب به‌اینگونه انشعابات زمان خود اشاره کرده‌اند، رساله‌ای بسیار موجز و مختصر که از چند صفحه تجاوز نمی‌کند ازابوحفص نجم‌الدین عمر بن‌محمدبن اسماعیل‌بن لقمان نسفی معـروف به‌مفتی‌الثّقلین که ازسال ۴۶۲ تا ۵۳۸ هجری میزیسته است باقی مانـده بنام «فی‌مذهب‌التصوّف واهله.» که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ارزشمند مجلس شوریٰ موجوداست و حقاً راهنمائی بسیار ارزنده در شناخت شعب متنوع تصوف تا آن زمان است. نویسنده دانشمند این رساله کوشیده است که به‌فرقه‌های مختلف صوفیان زمان خود و کیفیت آراء و مقالات آنـان بسیار موجز ومختصر و سخت راه نماینده اشاره نماید که دراینجا متن‌این رساله پرارزش عیناً نقل میشود:

«نجم‌الدین عمر نسفی گفت: که بباید دانست که تصوّف چیست؟ واهل تصوّف کیست؟ و ایشان چند گروهند؟ بدان کـه تصوّف پاکیزه گردانیدن دلست‌ازدوستی غیر خدای عزّوجلّ، و آراستن تن است بـه سنّت‌های خاص پیغامبران و محمد رسول‌الله صله وعلی آله اجمعین. بدان که اهل تصوف برگزیدگان حضرت خدای‌اند عزوجل، و روندگان سنّت مصطفی‌اند صلی‌الله علیه و سلم. مگر درین زمان که ایشان دوازده فریق گشته‌اند، یازده فریق در راه بدعت و ضلالت میروند، و یك گروه برراه راست میروند. اما آن یازده گروه که برضلالت‌اند نام های ایشان این است. حبیّه، اولیائیّه، شَمراخیّه، اباحیّه، حالیّه، حلولیّه، حوریّه، واقفیّه، متجاهله، متکاسله، الهامیّه.

پس بباید دانستن که روش هرگروهی چیست؟ و اعتقاد هریـك چیست؟ **اما مذهب حُبّیه** آنست که گویند چون بنده بدرجه محبت خداوند

رسید، وخدای را عزوجل بدوستی گرفت، و از دوستی دیگران برید، قلم تکلیف از وی برخاست و خطاب عبادات از وی برداشته شد، و حرام بروی حلال شد، وماندن نماز و روزه بروی رواشد. واین گروه عورت‌را نپوشند و این کفر محض است. وایشان را بگفتار نتوان شناخت، مگـر بکردار. و زینهار که سالك راه حق از صحبت ایشان به‌پرهیزد تا در ورطه کفر نیفتد. **اما منهب اولیائیّه** آنست که گویند چون بنده بدرجه ولایت رسید، خطاب امر و نهی ازوبرخاست، و نیز گویند ولی فاضل‌تر از نبی. و نیز این کفر است و ضلالت. نعوذبالله من ذلك.

اما منهب شَمراخیّه ـ آنست که گویند: چون صحبت قدیم شود، امر ونهی‌برخیزد. وچون به‌بانگ طبل و نای و سماع ودف خوش کردند، زنان مباح‌دانند، وگویند زنان ریاحین‌اند وبوئید گل مباح باشد. وایشان قوم عبدالله شَمراخی‌اند که بصورت صلاح گرد اطراف عام میگردند و فساد می‌کنند وخون ایشان مباح است. **اما منهب اِباحیّه** آنست که مارا ولایت بازداشتن خود نیست از معصیت، هر یکـدیگر را چگـونه باز داریم؟ امر معروف و نهی منکر بجای مانند، ومال‌های مردم و فروج ایشان‌حلال دارند، و گویند نه‌گفتن کفر است، ونه‌آزار حجاب راهست و ایشان بدترین خلق‌اند. **اما منهب حالیّه** آنست که ایشان رقص کردن و دست زدن وسماع کردن مباح دارند. و درمیان سماع بیهوش شوند وحال آرند چنانکه در ایشان حرکت نماند و آن‌هاکه مرید ایشان باشند گویند شیخ را حـال آورد و این خلاف سنّت رسول است، و هرچه برخلاف سنّت بود، بدعت بود و ضلالت بود.

اما منهب حلولیّه آنست که گویند نظر بروی شاهد و زن صاحب‌جمال وپسر امرد حلالست. و درآن حال ازشادی رقص کنند و گویند صفتی‌از صفات خدای تعالی عزوجل برما فرود آمد و مارا به‌آن معانقه حاصل آمد واین کفر محض است.

اما منهب حوریّه همچون مذهب حالیـه گویند در حال بیهـوشی

حوران بهشتی‌بیایند و ما راباایشان وقاع ووطی حاصل شود و چون بهوش آیند غسل آرند. **اما مذهب واقفیّه** آنست که گویند خدای را عزوجل حق المعرفة نتوان شناخت و بنده از شناخت حقیقت وی عاجز است. و این بیت گویند:

ترا تودانی هرگز ترانداند کس ترانداند کس وتوراتودانی وبس

واین نیز ضلالت محض است. **اما مذهب متکاسله** آنست که ترك کسب کرده‌اند وروی به‌درها و دکان‌های مردمان آورده‌اند به‌درویزه واز رندگی به‌بندگی تن و شکم بس کرده‌اند و زکات اموال مردمان و ریم دست ایشان می‌خورند واین برخلاف سنت رسول است علیه‌السلام. **اما مذهب متجاهله** آنست که ایشان لباس فاسقان پوشیده‌اند و گویند مراد ما دفع ریاست از تن خویش. و این نیز ضلالت است.

اما مذهب اِلهامیّه آنست که قومی‌اند از قرمطیان و دهریان. وایشان از خواندن قرآن و آموختن علم روی گردانیده‌اند، وبه‌متابعت کتب حکیمان و مبتدعان بس کرده و گویند قرآن حجاب راه راست وابیات و اشعار حکما را قرآن طریقت نام نهاده باشند و عمر به‌آموختن آنها گذرانند واین همه ضلالت است و باطل.

اما مذهب آن فریق که حق‌اند آنست که ایشان متابعت کنند سنت رسول‌را علیه‌السلام وفریضه‌ها در وقت بگذارند، وازعشرت و رقص‌وسماع وشراب وشاهد احتراز کنند. و از لقمه حرام پرهیز کنند وبه‌کسب مشغول باشند. و زندگانی و صحبت بااهل سنت و جماعت دارند و از صحبت بدان پرهیز کنند. و در میان خلق خودرا نامانندہ کنند و بار خلق بکشند، و برکس بار خود ننهند، و اگر خلق ایشان را بشناسند از ایشان گریزان شوند. و برمسلمانان رحم کنند، و با ایشان مدارا و مواسا کنند، وگناهان ایشان را از حق تعالی عفو خواهند، و مسلمانان را غیبت نکنند. و دنیا و آرایش و آسایش نخواهند، و سیرت نیك مردان و صالحان و تابعین‌روند. این قوم برحق‌اند، و دوستی ایشان دوستی خدای و رسول وی است. خدای تعالی صفت ایشان در قرآن ذکر کرده است: «**اولئك‌الذین امتحن‌الله**

قلوبهم للتقوی لهم مغفرة واجرعظیم.»

چون از حال اصحاب تصوف معلوم کردی باید که آن یك‌فریق‌راکه برحق‌اند تعظیم کنی و متابعت کنی و باایشان صحبت داری و از آن یازده فریق دیگر که اهل بدعت و ضلالت‌اند پرهیز کنی و در اهانت ایشان سعی بلیغ نمایی تا بوعده صاحب شریعت علیه‌السلام برسی که رسول علیه السلام فرموده است که: مَنْ اَهانَ صاحِبِ بِدْعَة آمَنَهُ‌اللّه تَعالیٰ یَوْمَ‌الْقِیامَة مِنَ‌الْفَزَعِ الاَکْبَرْ.

سبب تألیف کتاب ــ هنگامی که به‌جمع‌آوری لغات، و تعبیرات مثنوی اشتغال داشتم، به‌بسیاری از کلمات و ترکیبات خاصی برخوردم که ازحد لغت و تعبیر فراتر بود، مانند کلمات خاص متخذ از قرآن مجید واحادیث واخبار و یا اصطلاحات صوفیان و تعبیر و تفسیر خاصی که‌مولانا درباره آنها داشته است و نظایر آن که برای درك مفاهیم ابیات مثنوی می‌بایست هریك از آن انواع‌را علیحده ضبط کرد و به‌شرح و تفسیر آنها پرداخت. خوشبختانه در همان اوان استاد راهنمایم دانشمند ارجمند شادروان استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی را جمع‌آوری‌فرموده وباشرح و تفسیر کامل بصورت کتابی‌خاص واثری بسیار ارجمنددردسترس طالبان اینگونه مطالب قرارداد. واز این شاگرد ناچیز خویش خواست تا درجمع‌آوری لغات قرآنی واصطلاحات تصوف اقدام‌کنم واز محضر و مکتب آن دریای لایزال علم و معرفت دراین‌باره مدد جویم، باشد که با عنایات الهی و تصرفات عالمانه استاد این کار بسامان گراید وبرای درك مفاهیم ابیات این اثر عدیم‌النظیر مولانا اقدامی شده باشد. برای امتثال امر استاد از همان اوان ضمن ادامه فراهم آوردن لغات و تعبیرات خاص مثنوی، آنچه از کلمات الهی واصطلاحات تصوف واسامی خاص در شش دفتر مثنوی دیده میشد به‌مرور زمان جمع‌آوری کردم تا مگر با عنایات حق‌تعالی وراهنمائی استاد ارجمند بشرط وفای عمر آن جمله را نیز بصورت کتبی علیحده به‌خواستاران اینگونه مطالب عرضه کنم بمنه و کرمه.

بمرور زمان و پیشامدهای روزگار روز بروز در تهیه وتدوین و بمنصه ظهور رساندن امر استاد دل‌گرم‌تر وکوشاتر میشدم وبه‌لزوم جمع آوری‌آن‌جمله، خاصه اصطلاحات تصوف ایقان بیشتری پیدا میکردم. خاصه دربرخورد به‌آثار خارجیان و مستشرقانی که با متون تصوف سروکار داشتند و یا در تدوین و ترجمه این گونه آثار کمر همت بر میان بسته بودند، بیش از پیش مرا به‌اقدام باین‌امر تشویق و ترغیب میکرد. چون درمطالعه آثارشان روزبروز باین نکته بیشتر متوجه میشدم که جمع‌آوری این اصطلاحات که اغلب بعلتی خاص، بصورت رمز و ایما و یا بقول خودشان «اشاره» بیان شده است سخت ضروریست. چون دربرخورد با دانشمندان چون هانری‌کربن‌فرانسوی H. Corbin وهلموت ریتر آلمانی H. Ritter وپرفسور آربری P. Arbery انگلیسی که عمر خودرا در ترجمه آثار صوفیان و مطالعه مسائل تصوّف صرف کرده بودند باین‌نکته متوجه شدم‌که درك واقعی بسیاری از این اصطلاحات برایشان تا حدی مشکل و متعسر است وچه‌بسا که همین مطلب باعث سوء تعبیر و لغزش‌هائی شده باشد که دربسیاری ازآثار این زمره ازمحققان خارجی به‌چشم‌میخورد.

مانند انتساب بسیاری از مسائل مورد طرح درتصوف اسلامی را به‌آثار افلاطون وبودا ونوافلاطونیان وکلبیون وغیره، ویا انتساب‌بسیاری‌از افعال واعمال‌صوفیان ازقبیل چله‌نشینی وعزلت‌گزینی وریاضات خاص‌آنان به‌مرتاضین هند و رهبانان مسیحی و سایر اقوام و مذاهب، که شاید بعلت تشابه احوال و مقامات سالکان به‌افعال و اقوال آنان دست داده است و بسیاری موارد دیگر که در آثار این محققین خارجی مشاهده میشود. اتفاقاً روزی این مسئله را با پرفسور آربری Arbery استاد گران‌قدر دانشگاه کمبریج که سرگرم ترجمه غزلیات مولانا بود درمیان گذاشتم و مواردی از انحرافات موجود در آثار مستشرقین را دراین‌باره بـاو نشان دادم، واو که حقاً دانشمندی ارجمند و صاحب بصیرت واهل معرفت بود مرا بسیار تشویق کرد که در جمع‌آوری این اصطلاحات و شرح وتفسیر آن به‌زبان ساده روز ادامه دهم، باشد که در رفع این نقیصه اقدامی ناچیز

صورت گیرد و باعث رفع ابهام بسیاری از مسائل مورد طرح در مسلک پرارزش تصوف شود.

چنانکه در مقدمه این کتاب اشاره شد دراینجا باید باین نکته توجه داشت که تصوف ازهنگامی که بصورت مسلك وفرقه‌ای خاص درآمد، بشهادت تاریخ، به‌علت برخوردهائی که با ظاهریان ومخالفان خود پیدا کرد، با درگیری‌های بسیاری روبرو شد که اغلب به‌تکفیر و نفی بلد و آزار واذیت و قتل و کشتار مشایخ این فرقه می‌انجامید. درنتیجه سالکان این طریقت ناگزیر متوجه شدند که بسیاری از مطالب و یا باصطلاح خودشان مکاشفات و مشاهدات عینی خود را که درطی سلوك با آن‌مواجه میشوند، اولا با همه‌کس درمیان ننهند و از بیان احوال و مقاماتی که در طی سیر سلوك مشاهده می‌کنند خودداری کنند و ثانیاً به‌آنچه در این طریقت از کشف وابانه و مشاهدات عینی و ظهور مظاهر و غیره برمیخورند جز با مشایخ و پیران طریقت خود با دیگری حتی با سالکان‌هم‌مسلك خود نیز سخنی نگویند.

به‌همین جهت یکی از شرائط اولیه مشایخ خانقاه‌ها با مریدان‌خود، خویشتن‌داری و کتمان سِرّ بود. وطالب مشتاق پس از آنکه مراد و شیخ پیشوای خودرا برمیگزید و در خانقاه او منزل میکرد، نخستین مسئله‌ای که با آن روبرو میشد: اول امتحاناتی بود که از جانب شیخ ازاو بعمل می‌آمد، دوم توصیه‌های مکرر وشدیدی بود که ازجانب شیخ خانقاه در باره خویشتن‌داری وسکوت و کتمان سِرّ باو میشد. چون در طی سلوك و تربیت خاص این مسلك، سالك را حالات و مقاماتی نوظهور دست میداد و با مکاشفاتی روبرو میشد یا تجلیاتی را برای‌العین مشاهده میکرد که بیان آن برای کسانیکه در این وادی نبودند، به‌هیچ‌وجه قابل درك نبود ودر نتیجه اظهار آن مراتب باعث گرفتاریهای بسیار میشدکه در تاریخ این قوم باید دید. وبهمین علت همیشه به‌سالکان مبتدی توصیه میشدکه هرگونه حال ومقامی را که در طی سلوك از طریق مکاشفه یا مشاهده بدان میرسند ازهمه کس مخفی دارند و فقط با شیخ درمیان نهند تا با راهنمائیهای

عارفانه او به‌راه سلامت افتند و گرفتار القآت شیطانی نگردند وبه‌لغزش وانحراف دچار نشوند. وبا اظهار آن‌گونه مطالب علت درگیری‌ها و گرفتاری‌های بسیار نگردند، چه عوام را به‌این گونه احوال و مقامات راه نیست و درك حقایق عرفان برایشان میسر نمی‌باشد. و بیان این مسائل ممکن است برای سالك موجب دردسرهای بسیار گردد وبه‌تکفیر و نفی بلد و ضرب وشتم واحیاناً قتل ونیستی او انجامد.

در مجلد پنجم مثنوی حکایتی است ذیل عنوان «حکایت آن‌شخصی که از ترس خویشتن را درخانه‌ای انداخت. رخ‌ها زرد چون زعفران، لب‌ها کبود چون نیل، دست لرزان چون برگ درخت. خداوند خانه پرسید: که خیر است چه واقعه‌ایست؟ گفت بیرون خر میگیرند بسُخره. گفت: مبارك، خر می‌گیرند تو خرنیستی چه می‌ترسی؟ گفت: سخت به‌جِدّ میگیرند وتمییز برخاسته است امروز ترسم مرا خرگیرند.»

گفت خر گیرند کوخر جان عم چون نه‌ای خر روترازین‌چیست‌غم
گفت بس جدّند و گرم اندر گرفت گر خرم گیرندهم نبود شگفت
بهر خر گیری برآوردند دست جد جد، تمییزهم برخاستست
چونکه بی‌تمییزیـان مان سرورند صاحب خر را بجـای خربرند

ج ۵ نی ص ۱۶۳ دفتر ۵ علا ص ۵۵

ازاین لحاظ در مثنوی و دیگر آثار صوفیان بسیار باین نکتـه برمیخوریم که مریدان صادق را به‌سکوت وکم حرفی وخویشتن داری و مماشات و کتمان سِرّ خود از نااهلان بسیار توصیه کرده‌اند. چنانکه درقصه بازرگان و طوطی دردفتر اول مثنوی آمده است که طوطی رهاشده از قفس،علت رهایی خودرا چنین بیان میکند:

گفت طوطی کو به‌فعلم پند داد که رهاکن لطف آوازو و داد
زانکه آوازت ترا در بند کرد خویشتن مرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام وخاص مرده‌شو چون من که‌تایابی خلاص
دانه باشی، مرغکانت بـرچینند غنچه باشی کودکانت برکنند
دانه پنهان کن بکلی دام شـو غنچه پنهان کن گیاه بام شو

هر که‌داد اوحسن خود را درمزاد صد قضای بد سوی او رو نهاد
حیله‌ها وخشم‌ها و رشك‌ها برسرش ریزد چو آب ازمشگ‌ها
دفتر ۱ نی ص ۱۱۱ س ۱۸۳۵ ج ۱ علا ص ۴۸ س ۱۲

مولانا در مثنوی خود به‌سکوت وخاموشی بسیار توصیه کرده است. چنانکه فرماید:

چند گاهی بی لب وبی گوش‌شو وانگهان چون‌لب حریف نوش شو
چند گفتی نظم و نثر وراز فاش امتحان را چند روزی گنگ‌باش
دفتر ۵ نی ص ۱۳۷ س ۲۱۴۸ ج ۵ علا ص ۴۸۷ س ۲۵

دم مزن تا بشنوی از دم زنان آنچه نامد در زبان و در بیان
دم مزن تا بشنوی زان آفتاب آنچه نامد در کتاب و در خطاب
دم مزن تا دم زند بهر تو روح آشنا بگذار در کشتی نوح
دفتر ۳ نی ص ۴۷ س ۱۳۵۵ ج ۳ علا ص ۲۲۵ س ۲۱

درتاریخ تصوّف و آثار مشایخ این فرقه مشاهده می‌کنیم که هرچه زمان جلوتر میرفت، اصطلاحات آنان پیچیده‌تر ومرموزتر میشد واغلب بصورت رمز وایماء درمی‌آمد تا آنجا که درك مفاهیم بسیاری از آنها بدون مطالعه مکرر آثار ارزشمند آنان و غور و بررسی دقیق و یا طی مراحل سلوك، امکان پذیر نیست. به‌همین جهت از همان اوان که به دستور استاد راهنمای خود به‌جمع‌آوری وتهیه و تنظیم و شرح این اصطلاحات مشغول شدم با اشکالات فراوان و موانع بسیاری مواجه شدم‌که باعث کندی ومانع پیشرفت کار میشد تا آنجاکه گاهی به‌انصراف از این امر واکتفاء به‌تحقیق تاریخ تصوف می‌انجامید. اما از آنجاکه قرعه این فال بنام این گمشده وادی حیرت زده شد، شبی از شب‌های سال ۱۳۴۱شمسی درواقعه‌ای دیدم که در محضر سرورکاینات‌ام و کتابی چند را که تا آن روزگار تهیه وتدوین کرده بودم به‌حضورشان تقدیم می‌کنم و حضرتش باعنایتی خاص‌آنها را پذیرفته وبه‌من‌امر فرمودندکه«ازین پس‌همه همت خودرا صرف تهیه همین اصطلاحات کن تا تذکره‌ای برای‌آیندگان‌باشد.» واز آنجاکه در دوران پرماجرای زندگانی‌خود، همیشه در گرفتاریها و

گیرو دارهای و شداید روزگار به‌عنایات حضرتش متوسل میشدم و اغلب درواقعه‌ای از واقعات به‌امداد این ذره ناچیز آمده و گره از کارهای فروبسته‌ام می‌گشودند، این واقعه را که سخت در من مؤثر افتاد بفال نیك گرفتم واز آن پس جهت امتثال امر مبارکش همه هَمّ خودرا صرف تهیه وتنظیم این‌کار که با مراحم و عنایات خاص حضرتش گره‌ها گشاده میشد وراهها هموار میگردید نمودم. تا پس از سالیان دراز بصورت مجلداتی چند به‌خواستاران اینگونه مطالب عرضه شود. و دوست ارجمند آقای علی‌اکبر زوار صاحب کتابخانه زوارکه به‌تجدید چاپ آثار دیگر این ناچیز همت گماشته است براین ناچیز منت نهاد و طبع و نشر این مجلدات راهم بعهده گرفت، باشد که باالطاف خاص الهی و همت وپشت‌کار خاص ایشان بحلیه طبع آراسته گردد و در دسترس طالبان قرار گیرد و باهمه نقص و کاستی که در آن مشاهده میشود دعای خیرشان فتوحی شود، تا به‌این بازمانده از طریق رستگاری عنایتی شود وبرسیاه‌نامه اوقلم عفو کشند که:

ازیك‌دعای یارب شب زنده دارها حاجت روا شوند هزاران هزارها

اما طرز تنظیم وتدوین کتاب چنانست که در جمع‌آوری اصطلاحات صوفیان از قدیم‌ترین آثار موجود این طایفه تا قرن هفتم هجری که زمان زندگانی پربرکت مولانا وآثار گرانبهای او ازجمله مثنوی معنوی اوست بسنده کردم. یعنی ازکتاب‌الرعایه ابی‌عبدالله حارث محاسبی و قوت‌القلوب ابوطالب‌مکی شروع وبه‌مثنوی معنوی مولانا رسانیدم و دراین جمع‌آوری سعی کردم که‌پیوسته از پرارزش‌ترین متونی که مورد قبول مشایخ این مسلك است استفاده شود، مانند کشف‌المحجوب هجویری ورساله قشیریه وطبقات‌الصوفیه عبدالرحمان سلمی واللمع واسرارالتوحید و آثار گرانبهای خواجه عبدالله انصاری وسهروردی وعین‌القضاة همدانی وامام محمد غزالی و ابن‌عربی و روزبهان وآثارسخت پرارزش نجم‌الدین کبری ومریدان بنامش چون باخرزی وبهاء ولد پدر مولانا وسعدالدین حَمَوی ومریدان آنان چون عزیزالدین نسفی ونجم‌الدین دایه وده‌ها کتاب دیگر

ازاین قبیل.

وازآنجا که بسیاری ازاین اصطلاحات احتیاج به‌شرح وتوضیح بیشتری داشت ناگزیر ازکتبی چون منازل‌السایرین وصدمیدان ومصباح‌الهدایه واحیاناً ازآثار مشایخ بنام قرون بعد ازقرن هفتم‌چون جامی و دیگران استفاده‌شد. که اسامی آنان وآثارشان‌را درفهرست مآخذ این کتاب میتوان مشاهده کرد. واز آنجا که همه این اصطلاحات جز کلمه «ورع» از قرآن مجید مستفاد شده است، ناچار از بسیاری تفاسیر قرآن مجید چون تفسیر ابوالفتوح وکشف‌الاسرار وده‌ها تفسیر دیگری که صوفیان از خود بیادگار گذاشته‌اند نیز استفاده شد. وبدیهی است‌که ازکتب تاریخ وتذکره‌ها خاصه کتبی‌که در شرح احوال واقوال صوفیان نوشته شده است وکتب لغت وغیره وغیره نیزتاآنجاکه ممکن‌بود مورد استفاده قرارگرفت.

اما روش تحریر و بیان مطالب چنانست‌که اولا ذیل هراصطلاحی عین عباراتی‌را که پیشوایان این مسلك در آثار خود آورده‌اند، با آنکه بعللی که ذکر شد بسیاری از آنها صورت رمز وایماء بخود گرفته است، بدون کم وکاست نقل نمودم. و سپس برای درك بیشتر مفاهیم بسیاری از اصطلاحات، ذیل عنوان **اقوال مشایخ** گفتار پیشوایان معروف این طایفه را تا آنجاکه‌به ابانه وظهور و شرح وبیان مطالب وروشن کردن موضوع کمك میکرد بیاوردم. پس از آن تحت عنوان **حاصل کلام** تا آنجا که امکان داشت به‌شرح وتوضیح آنچه در نقل عبارات و کتب واقوال مشایخ آورده شده بود پرداختم. بدیهی است‌که دراین موارد سعی فراوان مبذول شد تا مطالب منقول از متون سلف باعباراتی بیان شود که روشن‌گر مطلب باشد و به‌زبان و عبارات قابل فهم امروز نزدیك باشد. وسرانجام ذیل عنوان «اما در مثنوی» کوشیدم که با نقل اشعار مثنوی آنچه را که مولانا در بیان هراصطلاحی‌آورده است نقل‌کنم‌وتاآنجاکه میسربود شروحی‌برآن‌بنویسم، تاچه قبول افتد و چه درنظر آید. با آنکه در نقل عبارات و شرح‌اصطلاحات کوشش بسیار شد که جانب اختصار رعایت شود اما بعلت غموض وپیچیدگی بسیاری از اصطلاحات و تفصیل بیان مشایخ وانواع واقسامی که دربعضی

ازاین اصطلاحات مشاهده میشود ناچار به‌شرح وتوضیح بیشتری احتیاج بود و درنتیجه شرح شمه‌ای از آنها شامل صفحات بسیاری شد که درمتون این مجلدات ملاحظه میفرمائید.

چنان ماند که مشیت الهی برآن بوده است که روزگار این گمشده وادی معرفت باید در مطالعه آثار سلاسل صوفیان خاصه در آثار سرحلقه عارفان زمان مولانا جلال‌الدین بلخی و تحقیق وتفحص در دریای‌بیکران مثنوی معنوی او که بقول خودش:«اصول اصول‌دین‌در کشف اسراروصول ویقین وفقه‌الله‌اکبر و شرع‌الله‌الازهر وبرهان‌الله‌الاظهر.» است صرف شود. چه ازسال ۱۳۱۴ شمسی که نوآموز محضر استادان دانشگاه تهران شدم ودر حلقه درس استاد ارجمند مرحوم فروزان‌فر که به‌شرح ابیات مثنوی می‌پرداخت حضور یافتم، با این اثر جاودانی آشنا شدم.

تقریرات فاضلانه استاد دانشمند وافادات علمی او درآن روزگار چنان درمن اثر گذاشت که ازهمان زمان سخت‌شیفته وفریفته این‌اثرعدیم‌النظیر شدم که هیچ امری از امور مادی و معنوی جز مطالعه و غور و بررسی آن کتاب مرا اقناع نمیکرد. و پیوسته میکوشیدم که علاوه از کلاس درس رسمی استاد گاه وبیگاه از محضرش استفاده کنم تا به‌حل بسیاری از مشکلات مورد مطالعه خود نایل آیم. مراحم و تشویق وترغیب او مرا بدان داشت که پس از گذراندن دوران دکتری زبان و ادبیات فارسی رساله مربوط به دکتری را نیز به‌تحقیق و مطالعه این اثر گرانبها اختصاص دهم. لذا از سال ۱۳۲۲ به‌جمع‌آوری لغات وتعبیرات مثنوی پرداختم که با مساعدت‌ها وراهنمائیهای بی‌دریغ سخت‌فاضلانه علامه استاد دهخدا که حقاً سمت مرادی و پدری براین ناچیز داشت برچندین‌جلد بالغ آمد که ضمن انتشارات دانشگاه به‌چاپ رسید وباردیگر به‌همت دوست ارجمند آقای اکبر زوار در نه جلد بحلیه طبع آراسته شد.

در همان ایام به‌تهیه وتنظیم اصطلاحات تصوف مثنوی نیز مشغول شدم که سرانجام چنانکه اشاره‌شد ازسال ۱۳۴۱ شمسی به‌جمع‌آوری وشرح وتفسیر اصطلاحات کلی تصوف انجامید که ازقدیم‌ترین اثر صوفیان شروع

وبه‌مثنوی ختم شد. و به‌چندین مجلد بالغ آمد و قرار بود کـه درچندین سال پیش بحلیه آراسته گـردد. اما پیش‌آمدهای روزگار آنرا بعهـده تعویق می‌انداخت تا آنکه دوست ارجمند آقای زوار صاحب کتابخانـه زوار کـه آثار دیگر این ناچیز را کـه مجدداً بچاپ رسانید، پیشنهاد کرد که مجلدات این اثر را نیـز بحلیه طبع آراسته دارد و با همت و پشت کار خاص خود کمر همت بر میـان بست تا با همـه موانعی کـه درین روزگار در کار طبع و نشر وجود دارد چاپ ایـن مجلـدات را بسامان رساند ومرا مرهون مراحم دوستانه خود نماید. امید کـه با همه نقص و کاستی که دراین اثر ناچیز مشاهده میشود با عنایات لایزال حق موردقبول اهل نظر قرار گیرد و هرکجا سهو واهمالی مشاهده کردند براین‌ناچیز منت نهند تا در رفع آن بشرط وفای عمر کوشا گردد. بمنه وکرمه.



دکتر سیدصادق گوهرین

پائیز ۱۳۶۱ شمسی

بخش: ج 1

از صفحه 1 تا صفحه 271 (معادل 271 صفحه)

بسم‌الله‌الرحمن الرحیم

آب

در آثار صوفیان بمعنی معرفت و فیض آمده است. ودرمثنوی‌غیراز معانی لغوی آن گاهی اصطلاح شده است از فیض الهی ومدد غیبی که‌آن فیض، ذات جهان عارضی است. (نی ج ۸ ص۱۶)

نور از دیـوار تا خـور میرود / تو بدان خورروکه درخورمیرود
زین سپس بستان تو آب از آسمان / چون ندیدی تو وفا در نـاودان

ج ۳ نی ص ۳۲ س ۵۵۹ ج ۳ علا ص ۲۰۵ س ۲۸

گاهی هم بمعنی حقیقت روحانی (نی ج۸ ص۲۸۹) آمده است که صرف عبث وبیهوده آن باعث رکود ذوق وخشکی چشمه روحانی ومعنوی باطن سـالك میشود.

تا کنی مرغیـرراحبـر و سنـی / خویش رابد خو وخالی می‌کنی
متصل چون شد دلت با آن عدن / هین بگو مهراس از خالی شـدن
امرُقل زین آمدش کای راستین / کم نخواهد شد بگو دریاست این
اِنصتوا یعنی کـه آبت را بـلاغ / هین تلف‌کم‌کن‌که‌لب‌خشکست‌باغ
این سخن پایان ندارد ای پـدر / این سخن راترك کن پایان نگـر

ج۵ نی ص ۲۰۴ س ۳۱۹۶ ج ۵ علا ص ۵۱۹ س ۱۵

آبـاء

افلاك را آبا وعناصر را امهات می‌نامند وازآنها موالید بوجود میاید یامتولد میشود. (مجموعه دوم شیخ اشراق ص۱۸۷ حاشیه) این آباوامهات

از عقل اول صادرشدند. (انسان کامل نسفی ص۷۱) وبدان که آباوآمهات، یعنی افلاك وانجم که آباءاند وعناصر وطبایع که امهات‌انداول و آخر ندارند. این‌چنین که هستند همیشه این‌چنین بوده‌اند وپیوسته خواهند این چنین بود. اما مرکّبات که موالیدند، یعنی نبات ومعدن وحیوان، اول و آخر دارند می‌آیند ومیروند. اول مرکبات آنست که مرکب میشود وآخر مرکبات آنست که بازمفردات میشود. پس اول وآخر مرکبات‌مفردات‌اند، از مفردات میآیند و باز بمفردات باز میگردند. «**منها خلقناکم و فیها نعیدکم ومنها نخرجکم تارة اخری**» خود می‌رویند وخود میزایند وخود می‌باشند وخود بازمیگردند. هریك آنچه مالابّد ایشان است تا بکمال‌خود رسند.

(انسان کامل نسفی ص۴۷۵ ونیز ر ـ ك ص۱۶۳ و ۱۶۴ همان کتاب)

بزعم قدما این آبا وامهات اساس وپایه‌حیات وزندگی ووجود در کره ارض‌اند. وبزعم صوفیان رابطه موالید با آباء وامهات رابطه‌کشش وجذب است کشش وجذبی عاشقانه، مولانا نیز در مثنوی این‌منظور را در ابیات دلکش زیرسخت عارفانه بیان کرده است.

جمله اجزای‌جهان زان حکم‌پیش — جفت‌جفت وعاشقان جفت خویش
هست هرجزوی زعالم جفت‌خواه — راست همچون کهربا وبرگ‌کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا — با توام چون آهن و آهن ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد — هرچ آن انداخت این می‌پرورد
چون نماند گرمیش بفرستد او — چون نماند تریّ ونم بدهد او
برج خاکی خاك ارضی را مدد — برج آبی تریّش اندر دمد
برج بادی ابر سوی او برد — تا بخارات وخم را برکشد
برج آتش گرمی خورشید ازو — همچو تابه سرخ زآتش پشت ورو
هست سرگردان فلك اندر زمن — همچو مردان گرد مکسب بهرزن
وین زمین کدبانوئیها میکند — بر ولادات و رضاعش می تند
پس زمین وچرخ رادان هوشمند — چونکه کار هوشمندان می‌کنند

ج ۳ نی ص ۲۵۱ س ۴۴۵۱ — ج ۳ علا ص ۳۵۹ س ۴

آب آب

آبی که هرموجود زنده‌ای ازآن بوجود میآید. چنانکه خداوند متعال فرماید «وجعلنا من الماء کل شی حی[1]» شارحان مثنوی آنرا گاهی بمعنی ذات وهویّت حق تفسیر کرده‌اند. (ش. م) وگاهی بمعنی ذات حق که عبارتست از روح. (اکبری دفتر سوم ص۵۵) وجامی آنرا آبی میداند که ازبالای عرش جاریست وازآن به‌نفس‌الرحمٰن تعبیر می‌نماید. (نی‌ج ۸ص۳۴) ـ خدای‌تعالی که اولیاءالله قدرت وجان پالوده ومصفای خودرا ازاو میدانند. (نی ج۸ ص۲۲۹) ـ ذات حق که اولیاءالله وکاملان طریقت وواصلان حقیقت قدرت تنزیه روح وتزکیه نفس‌را ازاو می‌یابند. (ش. م) ـ ذات حق وواجب‌الوجود که علت ایجاد هستی است.

ما چوکشتی‌ها بهم برمیزنیم / تیره چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته بخواب / آب را دیدی نگر درآب‌آب
آب را آبیست کومیراندش / روح را روحیست کومیخواندش

ج ۳ نی ص ۷۲ س ۱۲۷۲ — ج ۳ علا ص ۲۲۵ س ۵

آب چون پیکار کرد وشد نجس / تاچنان شد کآبرا رد کرد حس
حس ببردش باز در بحر صواب / تابشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن‌کشان / هی کجا بودی بدریای خوشان
من نجس زینجا شدم پاك آمدم / بستدم خلعت سوی خاك آمدم
هین بیائید ای پلیدان سوی من / که‌گرفت ازخوی یزدان خوی‌من

ج ۵ نی ص ۱۴ س۲۰۰ — ج ۵ علا ص ۴۳۳ س ۲۴

آب حیات

در آثار صوفیان بصورت آب‌زندگی یا آب‌زندگانی وآب حیوان وآب خضرهم آمده‌است. آبیست که بزعم قدما درظلمات که درانتهای‌دنیای

۱ــ سوره مبارکه الانبیاء آیه شریفه ۳۱

مسکون جای دارد جاریست وهرکس ازآن چشمه آب بنوشد عمرجاودانی خواهد یافت. ودراساطیر آمده است که ذوالقرنین[۱] برای یافتن آن چشمه بظلمات رفت اما نتوانست بدان دست یابد، اما خضر[۲] پیغمبر که وزیر و پسر خاله او بود، والیاس[۳] نبی که همراهش بودند آن چشمه‌را یافتند واز آبش نوشیده‌اند و عمر جاودان یافتند. واین افسانه علت مضامین بسیار در اشعار فارسی شده است. در اصطلاح صوفیان گاهی کنایه شده است از سرچشمه عشق و محبت که هرکه ازآن بچشد هرگز معدوم نگردد وفانی نشود. ونیزاشارت بدهان‌معشوقست. (کشاف) وگاهی بمعنی ذات‌وحقیقت اشیاء آمده است که عالم وآدم بنور اومنورند. (مصطلحات عرفا ص۱و۲) وجود مطلق وتعیّن اول را گویند و برمجلای تجلیات حق‌هم اطلاق‌نمایند (مرآة العشاق) ــ جهان تاریك جسم است وآب حیات علم است. (انسان کامل نسفی ص۶۶) ــ عطار در قصه سکندر و وفات او و همین معنی‌را از آب حیوان استنباط کرده است.

دگر آن آب حیوان را که جستی / اگرچه این زمان زودست شستی
تفکرکن مده خود را بسی پیچ / که آن علم رزین است و دگرهیچ
اگر آن علم ننماید بصورت / بود آن آب حیوان بی کدورت
مخور غم ای پسرتونیز بسیار / که هست آن آب علم‌وکشف‌اسرار
اگر برجان توتابنده گردد / دلت کونین را بیننده گردد
اگر تو راه علم و عین دانی / تر آنست آب زندگانی

(الهی نامه ص۲۱۸)

نسفی دراین‌باره تعبیر جالبی دارد، ازاین قرار: حالیا بنقد بدان‌که

۱ــ جهت اطلاع از قصه ذوالقرنین و آب حیات: رــك: ابن‌اثیر ج۱ ص ۱۵۹ وبلعمی ص۲۱۶ وحبیب‌السیر ص ۴۲ ج۱ وجویری ص۲۲۹ وثعلبی ص۲۵۲ وقصص من‌القرآن ۱۶۲ و حیات‌القلوب ج ۱ ص ۱۵۷ و نشابوری ص۳۳۸

۲ــ جهت اطلاع براحوال خضر و آب‌حیات. رــك: طبری ج۱ ص۱۸۸ وابن‌اثیر ج۱ ص ۶۲ واخبارالدول قرمانی درحاشیه ابن اثیرج ۱ ص۹۲

۳ــ جهت اطلاع براحوال الیاس پیغمبر ــ رــك: ابن‌اثیر ج۱ ص۸۲ وبلعمی ص۱۷۵ و اخبارالدول قرمانی ص۱۱۳ در حاشیه ابن‌اثیر ج۱

ملکوت دریای نوراست وملك دریای ظلمت است. واین دریای نور آب حیاتست ودرظلمت است. بازاین دریای نور به‌نسبت دریای ظلمت است با دریای علم وحکمت، وعلم وحکمت آب حیاتست و در ظلمت‌است‌وهمچنین به‌نسبت آب حیات چهارمرتبه دارد بلکه زیادت. اسکندر باید که‌درظلمات رود وازظلمات بگذرد وبآب حیوة رسد.

ای درویش چندگاهیست که می‌شنوی که آب حیات در ظلمات‌است ونمی‌دانی که آب حیوة چیست وظلمات کدامست؟ بعضی از سالکان میگویند که ما باین دریای نور رسیدیم واین دریای نور را دیدیم. نوری بود نامحدود ونامتناهی وبحری بود بی‌پایان وبی کران. حیاة وعلم‌وقدرت وارادت موجودات ازاین نورست، بینائی وشنوایی وگویائی وگیرائی و روائی موجودات ازاین نورست، طبیعت وخاصیت وفعل موجودات ازین نورست، بلکه خود همه این‌نورست. ودریای ظلمت حافظ وجامع این نورست، ومشکاة وقایه این نوراست ومظهر صفات این‌است.... این‌دریای نور را آباء گویند واین دریای ظلمت را امهات می‌خوانند واین آباء و امهات دست درگردن خود آورده‌اند ویکدیگررا دربرگرفته‌اند «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ‌لایبغیان[1]» (انسان کامل نسفی ص ۱۶۳)

۱ــ در مثنوی گاهی بمعنی سیر باطنی سالك واحوالی که بر او میگذرد چون محو وسکرو فنا وامثال آنست که با سیر بیرونی وظاهری که قول وفعل باشد بسیار فرق دارد.

سیر بیرونست قول و فعل ما — سیر باطن هست بالای سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد — عیسی جان پای در دریا نهاد
سیر جسم خشك بر خشکی فتاد — سرّ جان پا در دل دریا نهاد
چونکه عمر اندرره خشکی گذشت — گاه کوه وگاه دریا گاه دشت
آب‌حیوان ازکجا خواهی‌تویافت — موج دریا را کجا خواهی‌شکافت
موج خاکی وهم وفهم‌وفکرماست — موج آبی محو وسکرست وفناست

۱ــ سوره کریمه الرحمن آیه شریفه ۱۹ و۲۵.

تا درین سکری‌ازآن‌سکری‌تودور / تا دراین‌مستی، ازآن‌جامی‌تو کور
ج ۱ نی ص ۳۶ س ۵۷۵ / ج ۱ علا ص ۱۵ س ۱۷
ذوق خنده دیده‌ای ای خیره خند / ذوق گریه بین‌که هست‌آن‌کان‌قند
خنده‌ها در گریـه‌ها آمد کتیـم / گنج در ویرانه‌هـا جـوای سلیم
ذوق در غم‌هاست پی‌گم کرده‌اند / آب حیوان را بظلمت بـرده‌انـد
باژگونه نعـل در ره تـاربـاط / چشم‌ها را چارکـن در احتیـاط
ج ۶ نی ص ۳۶۳ س ۱۵۸۴ / ج ۶ علا ص ۵۹۵ س ۲

۲ـ علم لدنّی که بکاملی چون خضر (نی ج۸ص۵) و آصف برخیا مشاور ووزیر سلیمان نبی داده شد چنانکه در قرآن کریم درباره خضر که راهنمای موسی علیه‌السلام شد فرماید **فوجدا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما.** (سوره مبارکه الکهف آیه ۶۵) و درباره آصف فرماید «**وقال الذی عنده علم من‌الکتاب انا آتیك به‌قبل ان یرتد الیك طرفك**»[1] (سوره مبارکه النمل آیه شریفه ۴۰)

پس کریم آنست‌کو خودرا دهد / آب حیوانـی که مانـد تا ابـد
باقیات الصالحات آمـد کـریم / رسته ازصد آفت واخطار وبیم
ج ۳ نی ص ۴ س ۳۳ / ج ۳ علا ص ۱۹۴ س ۱

۳ـ وجود معشوق یا مراد واصل که دافع هرگونه جهل ونادانی که مایه مرگ وعدم ونیستی است می‌باشد.

ترك آن کردیم کو درجستجوست / تاکه پیش‌ازمرگ بیندروی‌دوست
تا رهد ازمرگ تا یابـد نجـات / زانکه دید دوستست آب حیـات
ج ۳ نی ص ۲۶۴ س۴۶۰۵ / ج ۳ علا ص ۳۱۴ س ۲۷

۴ـ سخنان اولیاءالله ومردان کامل ومصاحبت باآنان که باعث رفع جهل ونادانی مرید وازدیاد علم ومعرفت ویقین او میشود وازآنجا کـه

۱ـ جهت‌اطلاع برحکایت‌اول رـك: تفسیر ابوالفتوح ج۶ ص۲۴۹ وتفسیر کبیرامام‌فخر ج۵ ص۷۳۷ ـ وحکایت‌دوم رـك: جویری وثعلبی‌وجزائری ذیل‌حکایت‌سلیمان وآصف‌برخیا.

صوفیان از حیاة طیّبه[1] تعبیر به‌عام ومعرفت و یقین می‌نمایند همنشنی و مصاحبت با اولیاءالله ومردان کامل باعث حصول این حیاة شده وآن‌را برای مرید زندگی‌بخش میدانند

وقت تنگ و میرود آب فراخ — پیش ازآن‌کزهجر گردی‌شاخ‌شاخ
شهره کاریزیست پر آب حیات — آب‌کش تا بردمد از تو نبات
آب خضر ازجوی نطق اولیا — می‌خوریم ای تشنه غافل بیا
گرنبینی آب کورانه بفن — سوی جوآور سبو در جوی زن
چون‌شنیدی کاندرین‌جو آب‌هست — کور را تقلید باید کاربست
جو فرو برمشك آب اندیش را — تا گران بینی تو مشك خویش‌را

ج ۳ نی ص ۲۶۴ س ۴۳۰۰ — ج ۳ علا ص ۲۰۶ س ۲۵

۵ـ عشق ومحبت الهی که به‌کاملان و واصلان چون به‌مرحله فناء فی‌الله رسند زندگانی جاوید بخشد تا بمقام بقاء بالله ارتقاء یابند.

(ش. م ونی ج ۸ ص۳۵۶)

پیش آب زندگانی کس نمرد — پیش آبت آب حیوانست دُرد
آب حیوان قبله جان دوستان — ز آب باشد سبز وخندان بوستان
مرگ آشامان ز عشقش زنده‌اند — دل ز جان وآب جان برکنده‌اند
آب عشق تو چوما را دست داد — آب حیوان شد به پیش ماکساد
زآب حیوان هست هرجان‌رانوی — لیك آب آب حیوانی تویی
هردمی مرگی وحشری دادیم — تا بدیدم دستبرد آن کرم

ج ۵ نی ص ۲۶۸ س ۴۲۱۹ — ج ۵ علا ص ۵۴۸ س ۲۶

آب حیوان

رـك: آب حیات

آب خضر

رـك: آب حیات

۱ـ من عمل صالحاً من ذکر اوانثی وهو مؤمن فلنحیینه حیوة طیبه (سوره مبارکه‌النحل آیه شریفه ۹۷)

آب زندگی

در مثنوی بمعنی مطلق عشق ومحبت آمده‌است که تا سالك بدان‌مقام نرسد ازجهل ونادانی، وعوامل بی‌حدوحصر نفس نرهد، وبعلم ونورباقی که باعث وعلت حیات ابدیست دست نیابد.

باکه گویم در همه ده زنده‌کو — سوی آب زندگی پوینده‌کو
تو بیك خواری گریزانی زعشق — تو بجز نامی چه میدانی ز عشق
عشق را صدناز واستکبار هست — عشق با صد ناز می‌آید بدست
عشق چون وافیست وافی میخرد — در حریف بی‌وفا می ننگرد

ج ۵ نی ص ۷۳ س ۱۱۶۲ — ج ۵ نی ص ۴۶۵ س ۵

رـك: آب حیات

آخر زمان

غرض ازاین دوران نزدیك شدن به‌قیامت وروز محشر است که در مسندات واحادیث ازکیفیت آن دوران و اتفاقاتی که در آن هنگام پیش می‌آید بنام «اِشراط‌السّاعه» بسیار سخن گفته‌اند. و احادیث واخبارفراوانی از رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم وائمه اطهار علیهم‌السلام آورده‌اند که دال برکیفیت اوضاع واحوال‌مسلمانان‌درآن هنگام است که بمختصری ازآن دراینجا اشاره میشود. «آخر زمان به‌قسمتی از دوران تاریخ بشر اطلاق میشود که درآن روزگار سراسر زمین را جور وفساد فراگیرد، ودانائی کم شود ونادانی فراوان. دانشمندان ناچیز شوند، وخوانندگان واهل لهو ولعب بسیار. شعر وشاعری رواج گیرد وشعرا فراوان شوند. وجور وفساد بحدی شود که مردان بمردان اکتفا کنند، وزنان به‌زنان. خیانت جای امانت‌را گیرد، وخلق‌ظالمان وفاجران ویاران‌آنهارا مساعدت دیاری کنند.

روزگاری که خارجفا در همه‌جا پراکنده شود،وبر خلق سلاطین جابر وحکم‌گزاران فاسق حکومت کنند. توانگر بخیل، وعالم راغب‌مال،

و توانگری وفقر دروغزن گردد. پیران فاجر، وکودکان وقیح، وزنان سخت‌آراسته وبی‌بندوبار گردند. دراین زمان صداها بلندگردد واجتماعات بهرج ومرج گراید، دروغ حدیث روزانه شود، وغیبت وهتك حرمت و حرام‌خواری کاری عادی بشمار آید. پیران به‌جوانان واطفال رحم‌نکنند، وجوانان احترام پیران نگاه ندارند. مردان از زنانشان اطاعت کنند، و اولادان بوالدین خویش شتم وبدگویی وپرده‌درایی روا دارند. رحمت اکابر کم شود، و حیاء اصاغر کمتر. اولاد پدرش را سب ولعن کند، وبر برادرانش حسد ورزد.

مردان بلباس زینت زنان درآیند، وزنان بلباس وزینت‌مردان. شرم وحیا وعفت وعصمت از میان زنان رخت‌بربندد، ومانند مردان به‌مراکب سوار شوند واز هیچ فساد وتباهی فروگزار نکنند. کبر در قلوب نشیند ومعرفت رخت بربندد. دنیا را برآخرت برگزینند، ومال‌وثروت رابرایمان وورع وانسانیت مرجّح شمرند. مؤمن ذلیل ومنافق عزیز شود. هــرج و مرج فراوان گردد، وخلق قرآن وحدیث ومواعظ اولیا را پس پشت‌نهند. مؤمنان انواع واقسام رنج‌ها واستخفاف‌ها بینند، وفاجران مورد تکریم قرار گیرند. مردمان آن زمان صورتشان چون روی آدمیست و قلوبشان قلوب شیاطین. کلامشان ظاهراً شیرین‌تر از عسل است ودلشان تلخ‌تر از تلخی حنظل. (باختصار ازکتاب المبین‌ج۱ ص۳۶ و۳۷) ـ شیعیان‌درظهور حضرت قائم علیه‌السلام وکیفیت زمان ظهور به‌نکاتی ازاین قبیل اشارت کرده‌اند که به‌بعضی ازآنها ذیل کلمه مهدی اشارت شده است.

ر ـ ك: مهدی

اما صوفیان علاوه برمطالب بالا که بسیار مختصربرگزارشدگویند که: «خبر پیغمبرست علیه‌السلام که به‌آخرالزمان دوچیز عزیز گردد: لقمه حلال، ودوستی خدای، تعالی» (شرح تعرّف، ج ۲ ص ۶۸) ـ ونیز گفته است: «روزگاری‌آید برامّتان من‌که مؤمن درمیان خلق نتوان بودن وسلامت آن‌گاه‌یابد، تا دین خود بنگیرد واز این‌گوشه درآن گوشه، واز این غار درآن غار نگریزد سلامت نیابد (عبـادی ص۱۵۹) ـ رسول

علیه‌السلام گفت «بیرون آیند در آخرالزمان گروهی که ایشان ازمنند و من ازایشان، وعامه ایشان اولیای خدای، عزوجل‌باشند. گفتند: یارسول‌الله، هیچ نشانی باشد ایشان را؟ گفت: باشد، نه علم بسیار باشد ایشان را، و نه نیز قرآن دانند. بیاموزند قرآن را ببزرگی یعنی پیرآموز باشند، وکتاب خدای، عزوجل می‌آموزند بحیله، ازبس حلاوت که ایشان را در قرآن خواندن باشد، وایمان وسنت دردلهای ایشان چنان بود که کوههای بیخ آور سرافراشته. خدای عز وجل برانگیزد ایشان‌را به‌بشارت، و بفرستد بمردمان ایشان‌را به‌بشارت‌دادن، وبهرچه ایشان درآن‌باشند خدای تعالی بدان ازایشان خشنود باشد. (مفتاح‌النجاة ص ۱۷۲) ـ ونسفی گوید: ای درویش چون آخرزمان شود. اولیاءالله و اوتاد و ابدال کم شوند و از صحنهٔ روزگار محو گردند آنگاه قطب تنها باشد. چون قطب ازین عالم برود ودگری نباشد که بجای وی نشیند عالم برافتد.

(انسان کامل نسفی ص ۳۱۸)

موضوع آخرالزمان وکیفیت آن مفصل است جهت مزید اطلاع ر.ک صحیح بخاری ج۴ ص۱۴۱ وصحیح مسلم ج۸ ص۶۵ ذیل عنوان «الفتن واشراط‌السّاعه». وکتاب‌المبین ج۲ص ۱۳۵ تا ۱۸۸ وص ۲۵۳ تا ۲۵۸ و تاریخ طبری ج۱ ص۵ تا ۱۵ و مفتاح‌النجاة ص۱۲۶ تا ۱۳۵ و عوارف‌المعارف ص ۴۲۲ و جلد سیزدهم از بحارالانوار شیخ محمد باقر مجلسی، والزام‌الناصب شیخ علی یزدی حایری.

در مثنوی هم این کلمه بهمان معانی اهل شرع آمده است وبعضی‌از شارحان مثنوی آن‌را کنایه دانسته‌اند از انتهای سفر روحانی‌وسیرالی‌الله.

(ش. م. نی ج۷ ص۴۲)

سایه یزدان بود بنده خدا　　مرده این عالم وزنده خدا

دامن او گیر زوتر بی گمان　　تا رهی در دامن آخر زمان

ج ۱ نی ص ۲۷ س ۴۲۳　　ج ۱ علا ۱۱ س ۲۵

زوبعان زیرك آخر زمان　　برفزوده خویش بر پیشینیان

حیله آموزان جگرها سوخته　　فعلها و مکرها آموخته

صبر وایثار وسخای نفس و وجود
باد داده کان بـود اکسیر سود
فکر آن باشد که بگشایـد رهی
راه آن باشد که پیش آید شهـی
شاه آن باشد که از خود شه بود
نه به مخزن‌ها و لشکـر شه شود
تا بماند شاهـی او سرمـــدی
همچو عز ملك دیـن احمـــدی
ج ۲ ص ۴۲۷ س ۳۲۵۴
ج ۲ علا ص ۱۷۶ س ۲۵

آداب

جمع ادب بمعنی رسوم. (لغت‌نامه)ـدراینجـا غـرض اعمـال و رسومیست که سالك باید درطی سلوك انجام دهد واین آداب شامل جمیع امور زندگی سالك میشد که رعایت آن برای طی طریقت ورسیدن بـه حقیقت ضروری بنظر میرسید. مانند آداب طهارت، نماز، روزه، طعـام، لباس، آداب ورسوم مرید وشیخ وبالعکس، آداب خانقاه وصحبت وسفر وغیره که ذیل هریك ازاین کلمات بدان اشاره خواهد شد، وکمتر کتابی دراین فن دیده میشود که مؤلف فصلی علیحده برای این موضوع تعیین نکرده باشد. وظاهراً صوفیان کوشیده‌اند که برای جلوگیری ازاعتراض ظاهریان آداب شرع را با توضیحات ودستورالعمل‌های بیشتری مراعات نمایند.

در شریعت اعمال هر مسلمان را ادبی‌خاصست‌که صاحب بحرالفوائد بطور مختصر بدان اشارت کرده است. (ر ــ ك، بحرالفواید ص ۲۱۹ تا ۲۴۷) اما در آداب سالك وکیفیت آن صوفیان بسیار سخن رانده‌اند و از جماه صاحب نفائس‌الفنون بیست ودو ادب بـرای سالك یاد کرده است‌که بسیار مختصر بدان اشارت میشود: «ادب اول آنستکه [سالك] تا تواند باحق‌تعالی در سئوال رحمت ومغفرت وعدم تعذیب ومعصیت خطاب‌بامرو نهی اقدام ننماید. دوم اصغاء کلام الهی برآنوجه کند که هرگاه برزبان او یا غیری جاری گردد، آنرا درمتکلم حقیقی سماع کند. سیم نفس خود را در ظهور آثار نعمت الهی مخفی سازد. چهارم اگر برسِرّی ازاسرار

ربوبیت وقوف یابد، افشاء آن بهیچوجه جایز نشمرد. پنجم اوقات سؤال ودعا وسکوت را رعایت کند. ششم همچنانکه حق تعالی‌را پیوسته بر جمیع احوال خود ظاهر ومطلع بیند، رسول صلی‌الله علیه وآله را نیز بر ظاهر وباطن خود مطلع وحاضر داند.

هفتم آنکه در خواطر خود مجال ندهد که هیچ آفریده را آن‌کمال منزلت وعلوّ مرتبتی که اورا بود ممکن باشد. هشتم در متابعت سنّت او غایت جهد مبذول دارد واهمال درآن جایز نشمرد. نهم هرکه بدو نسبت دارد بصورت یامعنی، همچو سادات وعلما ومشایخ کـه ورثه علم اویند همه‌را برای محبت او دوست دارد، وتعظیم واحترامشان واجب داند. دهم اعتقاد بشیخ چنان‌کند که در تربیت وارشاد وتأدیب وتهذیب ازو کاملتر در عصر او دیگری نیست. یازدهم برملازمت صحبت شیخ، عزیمت خودرا ثابت دارد و از رد و تبعید شیخ مراورا برنگردد. دوازدهم آنکه تسلیم تصرفات اوگردد وبهرچه فرماید منقاد وراضی گردد. وبهیچوجه ظاهراً وباطناً درخود مجال اعتراضات برتصرفات شیخ ندهد. سیزدهم بکلی سلب اختیار خودکند چنانکه در هیچ‌امری از امور دینی ودنیوی بی‌مراجعت بارادت شیخ شروع ننماید، چنانکه نخورد ونیاشامد و نپوشد ونخسبد و ندهد الا باجازت او. چهاردهم در کشف واقعات اگر در خواب بود یـا بیداری با علم شیخ رجوع کند.

پانزدهم پیوسته منتظر ومترصد آن باشدکه برلفظ شیخ چه میرود و زبان اورا واسطه کلام حق داند. شانزدهم در صحبت شیخ آواز بلنـد نکند. هفدهم نفس خود را از تبسّط منع کند وباشیخ بفعل یا بقول طریق مباسطت نسپرد. هجدهم چون خواهد باشیخ از مهمّات دینی یا دنیوی سخنی گوید نخست ازحال شیخ معلوم کند تا فراغت سماع کلام او را دارد یا نه. نوزدهم حد مرتبه خود نگاهدارد ودرچیزی که نه مقام اوبود ونه حال او سخن نگوید. بیستم هرحال را که شیخ آنرا پنهان دارد از کرامات وواقعات وغیر آن، چون بدان اطلاع یابد باید افشای‌آن نکند. بیست ویکم آنکه اسرار خود ازشیخ مخفی ندارد. بیست ودوم هرچه از

شیخ نقل کند بقدر فهم مستمع کند وسخنی که درآن غموضی ودقتی باشد وشنونده ازآن مراد قائل را در نیابد نگوید. (نفایس‌الفنون ج۲ ص ۷ تا ۱۵ ومصباح‌الهدایه ص ۲۱۸ تا ۲۲۶)

عزیزالدین نسفی ذیل عنوان «دربیان آداب تصوف» مطالبی جالب ذکر کرده است که مختصر آن ازاین قرار است: «بدان‌که ادب اول‌آنستکه پیوسته باوضو باشد، وهرنوبت که وضو سازد دو رکعت نماز شکر وضو بگذارد. ادب دوم باید که پیوسته سجاده باخود دارد. وبهرجا که رسد اول دورکعت نماز گذارد آنگاه بنشیند. ادب سوم آنستکه اوقات شب‌وروز را قسمت کند یعنی هروقتی را وردی معین کند. ورد عبادت، ورد غذا، ورد خواب. ادب چهارم نماز تهجّد است یعنی در نیمه آخر شب دوازده رکعت نمازگذارد آنگاه نماز وتر سه رکعت گذارد. ادب پنجم ادب‌اوراد نماز صبح است. ادب ششم نماز چاشت است. چون آفتاب‌برآید دورکعت نماز اشراق گذارد، واوراد نماز صبح تمام بخواند تا آنگاه که آفتاب برآید آنگاه برخیزد ودوازده رکعت نماز چاشت بگذارد. آنگاه بکاری که خواهد مشغول شود. ادب هفتم نماز اوّابین است یعنی میان نماز شام ونماز خفتن. دوازده رکعت نماز بگذارد بغیر از دو رکعت سنت نماز شام. واین‌وقت را هم بغایت عزیز داشته‌اند اول روز واول شب. ادب هشتم سفر کردنست (ر ـ ك ذیل **کلمه سفر**).

(انسان‌کامل نسفی، ص۱۲۵ و۱۲۱).

امام محمد غزالی در رساله «الأدب فی‌الدین» ذیل آداب صوفی آورده است «صوفی باید کم اشاره و تارك شطح در عبارت باشد، تمسّك بعلم شریعت کند و باخلق بصورت جد رفتار نماید و از استیحاش با آنان اعراض نماید. ترك شهرت لباس وتجمل ظاهری گوید واستشعار برتوکل نماید. فقر را اختیار کند و دائم‌الذکر باشد. کتمان محبت و حسن‌معاشرت در مصاحبت و چشم پوشی ازلغزش خلق وترك دوستی بازنان ودوام درس قرآن از ضروریات آداب صوفی است. (ترجمه از الادب فی‌الدین که در صفحه ۴۵ از رساله الجواهر الغوالی من رسائل الامام حجةالاسلام غزالی

در مصر بطبع رسیده است).

«در میان صوفیان رعایت ادب برجمله امور مقدم است و نمی‌بینی که حق تعالی اهل ادب را چگونه مدح می‌گوید و شرف محل ایشان را بیان می‌کند. «**ان الذین یغضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذین امتحن الله قلوبهم لتقوی لهم مغفره واجر عظیم.**»[1] وگفته‌اند کل تصوف ادب است. هروقتی را ادبی، هرمقامی را ادبی و هرحالی را ادبی. هر که این آداب را ملازمت نماید بدرجه مردان رسد وهر که این آداب‌محروم گردد ازکمال‌قربت بغایت دور شود وازامید قبول مردود. وگفته‌اند هر که ازادب محروم گردد ازجمیع خیرات محروم شود. وقیل «مَنْ لَمْ یَتأَدَبْ لِلْوَقْتِ فَوَقْتَهُ مَقت.»

اهل ادب سه طبقه‌اند: اهل دنیااند، واهل دین، واهل خصوص. اما اهل دنیا اکثر ادب ایشان فصاحت وبلاغت وحفظ علوم واخبار ملوك و اشعار عربست. اما اهل دین اکثر آداب ایشان باوجود این علوم ریاضت نفس وتأدیب جوارح وتهذیب طبع وحفظ حدود دین وترك شهوات و شبهات ومسارعت خیرات. واما اهل خصوص ادب ایشان بعد ازآداب این دو طایفه، حفظ دل و رعایت سّر وعلانیه را با سِرّ راست داشتن است. و فضیلت مریدان بریکدیگر بعمل است. آنرا که عمل بیشتر او افضل وپیش قدم‌تر. وفضیلت متوسطان بادب است. وفضیلت عارفان بهمت است.

تصوف به‌جمله آدابست که هروقتی ومقامی وحالی‌را ادبی بود. هر که ملازمت آداب اوقات کند، بدرجت مردان رسد. وهر که آداب ضایع کند، او دور باشد ازپندار بنزدیکی ومردود باشد ازگمان بردن بقبول حق. (کشف المحجوب ص ۴۷)

جهت اطلاع بیشتر از کیفیت آداب صوفیان ر.ك: کتاب الرعایه ص ۳۲۴ تا ۴۳۲ وشرح تعرف ج۲ ص۱۸۳ ببعد واللمع ص۱۴۱ تا ص ۲۱۱ ورساله قشیریه ص۱۸۵ وصوفی‌نامه ص۱۳۵ تا ۲۵۴ واحیاء علوم‌الدین ج ۲ ص۲تا۲۷۶ وعوارف‌المعارف ص ۲۸۱ تا ۴۴۳ وانسان کامل نسفی ص

۱ـ قرآن کریم سوره الحجرات آیه شریفه ۳

۱۲۵ تا ۱۳۱ ومصباح‌الهدایه ص ۲۵۳ تا ۲۸۱ واوراد الاحباب ص ۴۶تا ۳۳۹ و نیز ر.ـك ذیل کلمات **ادب و شیخ و سفر و خانقاه و مرید و مراد** در این کتاب

در جمع مشایخ صوفیان به‌کاملانی برمیخوریم که باین آداب وتقید بدان چندان اعتقادی نداشتند وشاید آنرا از ضروریات هم نمی‌شمردند از جمله ابوالحسین نوری گوید. «تصوف نه‌رسوم‌است ونه‌علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی بمجاهده بدست آمدی واگر علم بودی به‌تعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقیست که «تخلقوا باخلاق الله.» و بـه‌خلق خدای بیرون آمدن نه به‌رسوم دست دهد نه‌بعلوم.»

(تذکرة الاولیاء ج۲ ص ۵۴)

و در اسرار التوحید آمده است که «شیخ ما گفت این است وجز این نیست واین برناخنی برتوان نوشت که «اِذْبَحَ النَّفس وَالأَفَلاتَشْغَلْ بِتُرهاتِ الصّوفِیه.» (اسرار التوحید ص ۲۳۸). این دسته ازمشایخ اصولا تصوف‌را ترك تکلف می‌دانند. ومعتقداند که همت صوفی باید صرف رسید بمقصود گردد نه‌تکلف وآداب‌دانی.

مولانا جلال‌الدین رومی ظاهراً از دسته اخیر بوده است ودرمثنوی نیز در چندین‌جا به‌ترك تکلف خاصه تکلف عادات وآداب وتقلید اشاره نموده است که ذکر آن همه دراینجا ممکن‌نیست. همین‌قدر میتوان اشارت کرد که در ضمن حکایت موسی و شبان در دفتر دوم آورده‌است.

ما زبان را ننگـریم و قـال را / ما درون را بنگریم و حـال را
ناظر قلبیـم اگـر خـاشع بـود / زانکه گفت لفظ ناخاضع بـود
چند از این الفاظ واضمار ومجاز / سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان برفـروز / سر بسر ذکر و عبارت را بسوز
مـوسیا آداب دانـان دیگـرنـد / سوخته جان و روانان دیگـرند
عاشقان را هرنفس سوزید نیست / برده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید ورا خاطی مگـو / گر بود پر خون شهیدان را مشو
خون شهیدان را ز آب اولاترست / این خطا از صد صواب اولاترست

در درون کعبه رسم قبلـه نیست
چه غم ار غواص‌را پا چیله نیست
تو ز سرمستان قـلاووزی مجـو
جامه چاکان را چه فرمایی رفو
ملت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملت ومذهب خداست
لعل را گر مهر نبود باك نیست
عشق در دریای غم غمناك نیست
ج۲ نی ص ۳۴۳ س ۱۷۶۴
ج ۲ علا ص۱۴۳ س۷

آدم

غرض ازاین کلمه (درمذاق صوفیه) آدم ابوالبشر تنها نیست بلکه غرض جنس بشر وانسان من‌حیث هـوانسان ویا حقیقت انسانیت است. (شرح عفیفی ص۶) وبهترین توجیهی که ازاین‌کلمه بمذاق صوفیان‌شده است توجیه ابن‌عربیست در فصّ آدم از کتاب فصوص‌الحکم که خلاصه‌آنرا دراینجا می‌آوریم.

«حق سبحانه تمام عالم را بوجود آورد اما وجودی شبح ومسوّی که روحی درآن نبود وجانی نداشت، چون آئینه‌ای بدون صیقل وجلا. ودر شأن حکم الهی بود که محلی را برای قبول روح الهی سویٰ فرماید. و اقتضای امر، جلای آینه عالم بود وآدم عین‌جلا وصیقل این آینه و روح این صورت بشمار میرفت. اورا خلیفه خود نامید تا پادشاهی اورا حافظ باشد لذا عالم مادامی که انسان کامل درآن وجود دارد محفوظ است. انسان حق را بمنزله مردمك چشم است وازآن جهت‌که حق تعالی خلق خود را بوسیله اونظر میفرماید اورا انسان نامید.

این انسان‌کامل بصورت حادث‌است، ودرحقیقت روحیه‌ای ازلـی وابدیست. نشأت دائم ابدیست که فنا نپذیرد. و کلمه فاصل بین حقایق وجوبی عرضی، وامکان ذاتی است، بنابراین عالم بوجود او کمال یافت. انسان کامل در مثال مانند نگین انگشتری پادشاهیست کـه شاهان دفائن وخزائن خودرا بدو مهر کنند، وبرای همین ختم و جامعیت خدایتعالی او را خلیفه خواند، زیرا که او حافظ پادشاهی حق گردید. وبعبارة دیگر

خدایتعالی انسان را در حفظ عالم خلیفه وجانشین خودگرفت. بنابراین تا انسان‌کامل درجهان هست عالم محفوظ خواهد بود واختتام عالم بارتفاع این انسان کامل بسته است. اسمائیکه در صورالهیه بود در نشأت انسانی ظاهر شد وبدین‌وسیله حجت حق برفرشتگان قوام پذیرفت. وازآنجاکه جامعیت آدم در ملاك نبود تا آن‌زمان نمی‌دانستند که خدایتعالـی را اسمائیست‌که بدان اسماء تسبیح وتقدیس می‌کنند سجده ملایك بآدم ازاین نظر بود» (باختصار از فصوص‌الحکم ص۴۸ تا ۵۱)

خلاصه آنکه «آدمی را جسم وطبیعت وعقـل وروحـی است و اوموجودیست جسمانی وطبیعی‌وعقلی‌والهی وتمام این‌صفات درموجودات دیگر جمع نشد باین‌جهت استحقاق خلیفه الٰهی را یافت واورا عالم صغیر نامیدند (شرح عفیفی ص۱۱)ـ جهت اطلاع بیشتر برمتن فصّ آدم وشرح آن رــك: فصوص‌الحکم ص۴۸ تا ۵۸ وشرح عفیفی ص۶ تا ۲۵ و شرح دهلوی ص ۸۵ تا ۱۵۱ وشرح قیصری ص۵۸ به‌بعد.

صوفیان درباره آدم وکیفیت آفرینش او وعلت این خلقت وتاویل آیات قرآن کریم که درباره این خلقت نازل شده است اغلب به‌دوحدیث استناد می‌کنند که اولی‌را (کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَأَحْبَبْتُ اَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ اَلْخَلْق.) حدیثی قدسی میشمارند ودومی‌را (خَلَقَ‌اللهُ تَعالیٰ آدَمَ‌عَلیٰ‌صُوَرَتِهِ) حدیث نبوی[۱]. وگویند خداوند متعال بسبب «کنت‌کنزاً مخفیاً» حقیقت آدمی را که آن‌را انسان‌کبیر یا آدم حقیقی می‌نامند بصورت خودآفرید. (جامع‌الاسرار ص۱۴۴) جمیع موجودات صادر از حیاة این انسان‌کبیر یا آدم حقیقی‌اند واو مظهر وموجد کلّ آنهاست و نسبت موجودات باو چون نسبت اعضای بدن ماست بهما وبه‌روح ساری در بدن ما. (جامعـ الاسرار ص ۵۴۱) این آدم حقیقی را بنام‌های خلیفه اعظم وقطب‌الاقطاب

۱ــ محققین این هردو حدیث را مجعول میدانند. حدیث اول‌را ابن‌تیمیه نه‌کلام نبی میداند و برایش سند صحیحی نیافته است (اللؤلؤ المرصوع ص ۶۱) وحدیث دوم‌را عفیفی‌از جمله آثار یهودیان میداند که اولین‌بار بوسیلــه حلاج وارد تصوف شد. (مقدمه فصوص ص ۳۵).

وقلم‌اعلی وروح اعظم (همان‌کتاب ص۳۸۵) ومظهر رحمان (۵۳۸ و ۵۳۹) وعقل اول (۶۸۸) خوانده‌اند.

این انسان کبیر یا آدم حقیقی قائم بوجود خوبست وانسان صغیر ذرات وجودی اولاد آدم بالقوه در پشت و کمر آدم ابوالبشر قرار داشت است نسبت به‌ذرّیات خودش به‌این‌معنی همانطور که بزعم قرآن کریم ذرات وجودی اولاد آدم بالقوّه درپشت وکمتر آدم ابوالبشر قرار داشت ذرات وجود ممکنات نیز بالقوه درپشت وکمر انسان کبیر قرار دارد. (جامع‌الاسرار ص۶۹۳) وازاین آدم حقیقی که موجد هستی است‌مظهری بوجود آمد که اورا آدم صغیر یا آدم صوری نام گذاشتند واو همان آدم ابوالبشر است‌که ملایك باو سجده کردند. (جامع‌الاسرار ص۵۴۱)

صوفیان گویند «انسان عالم صغیر است، وعقل آدم این عالم است وجسم حوا است، ووهم ابلیس است، وشهوت طاوس است، وغضب‌مارست، واخلاق نیك بهشت است، واخلاق بد دوزخ، وقوت‌های عقل وقوّتهای روح وقوتهای جسم ملائکه‌اند.» (انسان کامل نسفی ص۱۴۹)ـ آدم جبروتی دیگرست، و آدم ملکوتی دیگرست، وآدم ملکی دیگرست، وآدم خاکی دیگرست. آدم جبروتی اوّل موجوداتست وآن جبروت است، از جهت‌آنکه موجودات جمله از جبروت پیدا آمدند. وآدم ملکوتی اوّل عالم ملکوت است وآن عقل اوّل است، از جهت آن‌که عالم ملکوت جمله ازعقل.اوّل پیدا آمدند. وآدم ملکی اوّل عالم ملك است وآن فلك اوّل است، ازجهت آن‌که جمله انوار ازمشرق جبروت برآمدند، بآدم خاکی مظهر علوم ومجمع انوارست وآن انسان‌کامل است، ازجهت آن‌که علوم جمله از انسان کامل پیدا آمدند. ای درویش! آدم خاکی مغرب انوار است، از جهت آن‌که جمله انوار از مشرق جبروت برآمدند، بآدم خاکی فرود آمدند. اکنون نور از آدم خاکی ظاهر میشود، قیامت آمد وآفتاب از مغرب برمیآید. (انسان کامل نسفی ص۱۴۹ وص۱۶۲)

«خاکست که مبداء عالم اجسام است و طبیعت است‌که مبدء عالـم ملکوتست..... وخاکست که حوّاست، وطبیعت است که آدم است، پس

حوا پیش از آدم باشد. وصاحب شریعت این طبیعت را باضافات واعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است. امر وبدو وروح وقلم ومانند این گفته‌است، وخاك را هم باضافات بسیار ذکر کرده است. ذرّه یعنی جوهر اوّل ولوح ورحم واُمّ‌الکتاب ومانند این گفته است. (کشف‌الحقایق‌ص۵۷) ــ بدانکه عقل است که آدمست زیراکه عقلست که اسامی چیزهـا میداند اینست **وعلّم الاسماء کلها**[1] وطبیعت است‌که ابلیس است زیرا طبیعت آنست کـه پیش ازآمدن عقل سرور ملائکه است وجمله ملائکه در فرمان اویند و بآمدن عقل طبیعت از سروری معزول میشود، وجمله ملائکه آدم را سجده میکنند یعنی مسخر ومنقاد عقل میگردند. اینست معنی: **واذ قلنا للملئکة اسجدوا لآدم‌فسجدوا الّاابلیس ابی‌واستکبر وکان‌من‌الکافرین**[2]. الّاطبیعت بعضی‌کس مسخر ومنقاد عقل نمی‌گردد اینست‌معنی «**اسلم شیطانی‌بیدی**[3]»
(کشف الحقایق ص ۶۲)

«بدان که عقلست که آدمست، وروحست که حواست، وطبیعت است که ابلیس است، وشهوت است‌که طاوس است، وغضب است که مارست. و اجتماع وترکیب آن جمله آمدن است بدنیا وافتراق آن جمله رفتنست از دنیا... ای‌درویش! در ملکوت ملك وشیطان هست، و در ملکوت عقل و ملك است وطبیعت شیطان چون عقل و طبیعت هردو مصوّر شدند ازهردو صورت آدم در ملك ظاهر شد پس آدم مرکب آمد ازملك وشیطان یعنی از عقل وطبیعت، پس در هر که عقل غالب آمد ملکی است بلکه بهتر ازملائکه است اگرچه صورت انسان دارد، و در هر که طبیعت غالب آمد شیطانیست یاحیوان بلکه ازحیوان بدتر. (کشف‌الحقایق ص۶۳)

در اصطلاح سالکان آدم خلیفه خداست و روح عالمست، وآنچـه برخدا اطلاق کرده میشود رواست اطلاق او برخلیفه او. (کشاف ص۸۹) ــ آدم مرکّبست از جمیع عوالم واکمل موجوداتست. وپیش اهل بصیرت

۱ــ سوره مبارکه بقره آیه ۳۱

۲ــ سوره مبارکه بقره آیه ۳۴

۳ــ مسلم ج ۸ ص ۱۳۹ همین حدیث بصورتی دیگر آمده است.

میان او ومیان حق هیچ واسطه نیست، ومقصود از همه افعال اوست.
(حاشیه اشعةاللمعات ص۱۳)

بدان که هفت دوزخ وهشت بهشتست، هربهشتی را دوزخی درمقابله است الا بهشت اوّل را که دوزخی در مقابله ندارد..... وآدم وحوا دراین بهشت اول بودند، چون درین بهشت وجود نبود، واضداد نبود، شیطان در مقابله نبود. ازین بهشت اول هردوبخطاب «کن» بیرون‌آمدند، وازآسمان عدم بزمین وجود رسیدند. خطاب آمد که: یاآدم درین بهشت دوم که مفردات‌اند ساکن باش که درین بهشت گرسنگی و تشنگی و برهنگی نیست، وزحمت سرما وگرما نیست. وبدرخت مزاج نزدیك مشو، که چون بدرخت مزاج نزدیك شوی ازین بهشت دوم بیرون باید آمد. چون ازین بهشت اول بیرون آیی بدبخت گردی، یعنی محتاج شوی، ازجهت آنکه گرسنگی پیدا آید، وتشنگی ظاهر گردد، وبرهنه گردی، وزحمت سرما وگرما ظاهر شود. بدرخت مزاج نزدیك شدند خطاب آمد که: **اهبطامنها جمیعا بعضکم لبعض عدو**[1]. هرسه از بهشت دوم بیرون آمدند و ببهشت سوم درآمدند، وهرسه از آسمان تفرید بزمین ترکیب رسیدند. و درین بهشت محتاج شدند، وگرسنه وتشنه وبرهنه گشتند. واین بهشت سوم‌بهشت ابلهان واطفالست. باز خطاب آمد که یاآدم: درین بهشت سوم ساکن‌باش، که درین بهشت سوم نعمت بسیار است وترا منعی نیست، و باز خواست و درخواست نیست. بدرخت عقل نزدیك مشو که چون بدرخت عقل‌نزدیك شوی ازین بهشت سوم بیرون باید آمدن، وچون ازبهشت سوم بیرون آیی ظالم‌گردی. بدرخت عقل نزدیك‌شدند بازخطاب آمدکه «**اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی‌الارض مستقر ومتاع الی حین**[2]». هرشش از بهشت سوم درآمدند و در بهشت چهارم درآمدند.

ای درویش، از جهت آن ظالم شدند که تا مادام که بدرخت عقل نزدیك نشده بودند، مکلّف نبودند، وحلال وحرام برایشان پیدا نیامده‌بود،

۱ــ سوره مبارکه طه آیه شریفه ۱۲۳
۲ــ سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۲۴

وبازخواست و درخواست نبود... چون بدرخت عقل نزدیك شدند مکلّف گشتند وامر ونهی پیدا آمد. اگر امتثال اوامر، واجتناب نواهی نکنند ظالم گردند.

ای درویش، از بهشت دوم سه کس بیرون آمد. آدم و حوا وشیطان. و از بهشت سوم شش کس بیرون آمد: آدم، وحوا، وشیطان، وابلیس، و طاوس، ومار. آدم روحست، حوّا جسم، شیطان طبیعت است، ابلیس وهم، طاوس شهوتست ومار غضب. (انسان کامل نسفی ص ۲۹۹ ببعد)

حاصل کلام آنکه صوفیان بدو آدم اشاره میکنند که یکی را آدم حقیقی و انسان کبیر مینامند، ودیگـری را آدم صوری و انسان صغیر گویند. حقیقی که از او بانسان کامل و قطب الاقطاب هم تعبیر میکنند همان خلیفه خداوند متعالست که دارای همان قدرت و صفات الهیست و غرض از خلقت هم همین انسان کامل یـا آدم حقیقی است.

این انسان بعلت نزدیك شدن بدرخت مزاج از بهشت اول که جهان تساوی و عالم بالقوّه بود به بهشت دوم رانده شد.و از آنجا بعلت نزدیکی بدرخت عقل و فریفته شدن بشیطان و سرپیچی از امر الهی به‌بهشت سوم که عالم تضاد وتخالف وتصادم و برخورد است رانده گردید و گـرفتار همه‌گونه آلام و رنج‌ها و زحمات و بدبختی‌ها شد. از بهشت دوم که عالم بی‌خبری بود به بهشت سوم که سرزمین رنج و زحمت و مکابدت وریاضت بود رانده شد تامگر باکشش وکوشش بسیار وریاضت ومجاهدات بیشمار باز بتواند خود را بمقام همان انسان حقیقی برساند. عالم کودکان وابلهان در همین جهان بهشت دومست و جهان عقلا و اهل علم و اهل تمیز بهشت سوم.

از کیفیت خلقت آدم ابوالبشر که در قرآن مجید و احادیث آمده است نیز تاویلاتی کرده‌اند، از جمله آنکه عقل کل یا عقل اول آدمست و غرض از فرشتگان که برآدم سجده کردند قوای عالم است و از شیطان که آدم را سجده نکرد به‌طبیعت تأویل می‌کنند و از طاوس ومار که وسیله

راه زدن آدم وحوا گردیدند تا از بهشت عدن رانده شدند به‌شهوت وغضب تعبیر می‌نمایند و غرض از حوا گویند روح است که باعث حرکت و سکون آدمیست بنابراین همانطور که در احادیث آمده است هرکرا عقل غالب آمد فرشته‌خو وبهشتی است وآنکه را شهوت چیره شد ابلیس سیرت و دوزخی است.

اما در مثنوی هم آدم را خداوند متعال بصورت خود آفرید، و میتواند تخلّق باخلاق الهی نماید وجامع صفات او گردد و بدرجه انسان کبیر یا انسان حقیقی که غرض و غایت خلقت است برسد.

تو بهر صورت که آیی بیستی — که منم این والله آن تو نیستی
یك زمان تنها بمانی تو ز خلق — در غم و اندیشه مانی تا بحلق
این توکی باشی که تو آن اوحدی — که خوش و زیبا وسرمست خودی
مرغ‌خویشی صیدخویشی‌دام‌خویش — صدرخویشی‌فرش‌خویشی بام‌خویش
جوهر آن باشد که قائم باخودست — آن عرض باشدکه فرع اوشدست
گر تو آدم زاده‌ای چون اونشین — جمله ذرّیات را در خود ببین
چیست اندرخم که اندر نهرنیست — چیست اندر خانه کاندرشهر نیست

نی ۴ ص ۳۲۶ س ۸۵۴ — جلد ۴ علا ص۳۵۴ س ۱۷

خلق ما بر صورت خودکرد حق — وصف ما از وصف او گیرد سبق
چونکه آن‌خلّاق‌شکروحمدخوست — آدمی را مدح جویی نیز خوست
خاصه مرد حق‌که درفضلست‌چست — پرشود زان بادچون خیك درست

دفتر ۴ نی ص ۳۴۸ س ۱۱۹۴ — جلد ۴ علا ص۳۵۵ س ۳

آدم خلیفة الله است وعلّم الاسماء در شأن اوست. حقایق را باو آموخته‌اند و ازاین جهت برتمام مخلوقات حتی ملائك وفرشتگان برتری دارد وبهمین جهت قوای عالم‌که همان‌فرشتگان باشند سرتعظیم به‌پیش او خم کرده‌اند وبراو سجده نمودند.

بوالبشر که علّم الاسماء بگست — صد هزاران علمش‌اندر هررگست
اسم هرچیزی چنان کان‌اسم‌هست — تا به‌پایان جان اورا داد دست
هرلقب کوداد آن مبدل نشد — آنکه چستش خواند اوکاهل نشد

هر که آخر مؤمنست اول بـدیـد
هر که آخر کافر اورا شد پدید

اسم هرچیزی تو از دانـا شنـو
سرّ رمـز علّـم‌الاسمـا شنـو

دفتـر ۱ نـی ص ۷۶ س ۱۲۳۴
دفتـر ۱ عـلا ص ۳۳ س ۲۳

چشم آدم چون بنور پـاك دیـد
جان وسرّ نامها گشتش پـدیـد

چون ملك انوارحق دروی بیافت
در سجود افتاد و درخدمت‌شتافت

این‌چنین آدم کـه نامش می‌برم
گـر ستایـم تا قیـامت قـاصرم

دفتر ۱ نـی ص ۷۷ س ۱۲۴۶
ج ۱ عـلا ص ۳۴ س ۱

آدم خاکی زحـق آموخت علـم
تا بهفتم آسمان افـروخت علـم

نام وناموس مـلك را در شکست
کوری‌آن‌کس که درحق‌درشکست

دفتـر ۱ نـی ص ۶۳ س ۱۵۱۲
دفتـر ۱ عـلا ص ۲۷ س ۲۶

آدمی را او بخویش اسما نمـود
دیگران را ز آدم اسما مـی‌گشود

خواه از آدم گیر نورش‌خواه ازو
خواه از خم گیرمی خواه ازکدو

کین کدو با خم پیوسته‌ست سخت
نی‌چو تو شادان کدوی نیك‌بخت

دفتـر ۱ نـی ص ۱۸۱ س ۱۹۴۳
دفتر ۱ عـلا ص ۵۱ س ۱۱

انسان کبیر که مظهر الله وجان جان عالم است از آنجا که جـامع جمیع صفات الهی است ملائك که جمله عقل و جان‌اند براو سجده کردند، الا ابلیس که چون عضو مرده استعداد قبول جان را نداشت و بهمین علت مطرود و مردود درگاه شد.

جـان اول مظهـر درگـــاه شد
جان جـان خـود مظهرالله شـد

آن ملایك جمله عقل و جان بدند
جان نو آمد که جسم آن بدند

از سعادت چون برآن‌جان برزدند
همچو تن آن روح را خادم‌شدند

آن بلیس ازجان اوسربرده بـود
یك نشد باجان که عضومرده بود

چون نبودش آن فدای آن نشد
دست بشکسته مطیع جـان نشد

دفتر ۶ نـی ص ۲۷۹ س ۱۵۵۲
دفتـر ۶ عـلا ص ۵۵۴ س ۱۵

آدم حقیقی بامر الهی اسماء را برملائك خواند. بنابراین انسان کبیر استاد فرشتگان است و معلّم ملائك و مقام او در حدیست کـه فرشتگان باید از او تعلیم گیرند.

گفت والله عالم السر الخفی کافرید از خاك آدم را صفی
درسه‌گز قالب که دادش وانمود هرچه در الواح و در ارواح بود
تا ابد هرچه بود او پیش پیش درس کرد از علّم الاسماءخویش
تا ملك بیخود شد از تدریس او قدس دیگر یافت از تقدیس او
آن گشادیشان کز آدم رو نمود در گشاد آسمانهاشان نبود
در فراخی عرصهٔ آن پاك جان تنگ آمد عرصه هفت آسمان
دفتر ۱ نی ص ۱۶۳ س ۲۶۴۷ دفتر ۱ علا ص ۷۵ س ۲۱

مولانا هم علت آفرینش را همان عبارتی میداند که بزعم صوفیان حدیث قدسی است که **«کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق»**

کل عالم را سبو دان ای پسر کو بود از علم و خوبی تا بسر
قطره‌ای از دجله خوبی اوست کان نمی‌گنجد ز پُرّی زیر پوست
گنج مخفی بد زپُرّی چاك کرد خاك را تابان‌تر از افلاك کرد
گنج مخفی بد زپُرّی جوش کرد خاك را سلطان اطلس پوش کرد
دفتر ۱ نی ص ۱۷۷ س ۲۸۶۵ ج ۱ علا ص ۷۶ س ۱۴

آزاد

نزد سالکان حُرّ را گویند، و آزادگی حرّیت را. و در بعضی از رسائل واقع شده است که آزادگی و آزادی مقام محوّیت عاشق از ذات وصفات خود در ذات و صفات معشوقست. (کشاف ص ۱۵۵۱)

مولانا جلال‌الدین بلخی فرمود: آزادی در بی‌آرزوئیست، و آزاد بنده گردد بطمع، وبنده آزاد گردد بخرسندی. (افلاکی ص ۶۵۷)

ای درویش آدمی چون بکمال رسید، بعد از کمال بعضی بتکمیل دیگران مشغول میشوند، وبعضی آزاد وفارغ میباشند. کار آزادی وفراغت دارد، آزادان پادشاه‌اند. دانای آزاد سر موجودات است، موجودات‌بیکبار جمله تحت نظر وی‌اند. هریك را بجای خود می‌بیند، و هریك را درمرتبه خود میشناسد، وباهیچکس وباهیچ چیز جنگ ندارد، و باهمه بصلح‌است،

واز همه فارغ وآزادست، وجمله‌را معذور میدارد، اما ازمخالف میگریزد وبا موافق می‌آمیزد. و علامت دانای آزاد این چهار چیز است [اول ترك، دوم عزلت، سوم قناعت، چهارم خمول.]
(انسان کامل نسفی ص۲۷۲ ببعد) ر-ك: حرّیت.

باز رحمت پوستین دوزیم کرد / تو به شیرین چو جان روزیم کرد
هرچه کردم جمله ناکرده گرفت / طاعت ناکرده آورده گرفت
همچو سرو وسوسنم آزاد کرد / همچو بخت ودولتم دلشاد کرد
نام من در نامه پاکان نوشت / دوزخی بودم ببخشیدم بهشت
دفتر ۵ نی ص ۱۴۷ س ۲۳۵۷ / ج ۵ علا ص ۴۹۲ س ۱۱

آکل و ماکول

مولانا معتقد است که جز ماسوی الله هرچیز که در این جهان‌است آکل وماکول یکدیگرند. مرغکان خردملخ‌را شکار میکنند وخود شکار باز میشوند، گیاهان سرسبز جویبار آب جوی را میخورند و حیوانات و چارپایان آن گیاهان را میچرند، بره‌گان از کشتزارها تغذیه می‌کنند و قصاب آن بره‌گان را برای تغذیه آدمیان سر می‌برد واین رویّه و قانون کلی در همه جا صادق است، حتی خیالات آدمی نیز آکل ومأکول‌اند. هرخیالی خیال دیگر را میخورد تاخیال آکل خواست ریشه دواند خیال مأکول که قوی‌تر است آنرا محو میکند، و چه‌بسا از این خیالات که نه‌تنها آکل جنس خودند بلکه باعث کاهش تن وجان میگردند، خیالات فاسد و تباه واوهام کژ وناروا علت کاهش جان ونقص تن میشوند و اعمال و کردار پلید و غیر انسانی وجود آدمی را هیمه دوزخ میکنند. دوزخ‌آکل اعمال ناشایست است،افعال و اعمال بی‌رویه که از آن تعبیر به‌گناه میشود مرتکبین بآن را خوراك آتش دوزخ می‌نماید و خوراکشان را ثمر درخت زقوم می‌نماید.

پس خیالات فاسد و اعمال تبهکارانه باعث نقص وکاهش تن وجان

سالك میشود، وسالك باید سعی کند تامأکول اینگونه امور نگردد. وبرای رهائی از این مصیبت باید به‌دامن پیرو مرشد راه‌دان پناهد تامگر باشارت و راهنمائی و تربیت آن انسان کامل نجات یابد. چه‌آدمی سخت‌خوگرست وچه‌بسا ممکن است به‌مفاسد وزشتی‌ها خو کند و از راه بازماند، پس باید این عقل خوگیر کودك‌نما را باعقلی کامل قرین کرد و در ظل حمایت مردی‌کامل قرارگیرد که هدایتش کند تاوجود آدمی که شاهبازی سد ره نشین است خوراك آتش جهنم وهیمه‌نار دوزخ نشود.

آکل ومأکول آمد جان عام — همچو آن برّه چرنده از حطام
می‌چرد آن برّه و قصاب شاد — کو برای ما چرد برگ مراد
کار دوزخ می‌کنی در خوردنی — بهر او خود را تو فربه می‌کنی
کار خود کن روزی حکمت بچر — تا شود فربه دل باکرفر

دفتر ۴ نی ص ۴۹۲ س ۳۶۰۵ — ج ۴ علا ص ۴۲۵ س۸

مرغکی اندر شکار کرم بود — گربه فرصت یافت او را در ربود
آکل ومأکول بود و بی‌خبر — در شکار خود ز صیادی دگر
دزد گرچه در شکار کاله ایست — شحنه با خصمانش در دنباله‌ایست
عقل او مشغول رخت و قفل در — غافل از شحنه است و از آه سحر
او چنان غرقست در سودای خود — غافلست از طالب و جویای خود
گر حشیش آب زلالی میخورد — معده حیوانش در پی می‌چرد
آکل ومأکول آمد آن گیاه — همچنین هر هستیی غیر از اله
وهو یطعمکم ولا یطعم چو اوست — نیست حق‌مأکول وآکل‌لحم‌وپوست
آکل ومأکول کی ایمن بود — ز آکلی کاندر زمین ساکن بود
امن مأکولان جذوب ماتمست — رو بدان درگاه کولا یطعم است
هر خیالی را خیالی میخورد — فکر آن فکر دگر را می‌چرد
تو نتانی کز خیالی وارهی — تا نخسبی که ازآن بیرون جهی
کمترین آکالانست این خیال — وان دگرها را شناسد ذوالجلال
هین گریز از جوق اکال غلیظ — سوی آنکه گفت ما ایمت حفیظ
یا بسوی آنکه او آن حفظ یافت — گر نتانی سوی آن حافظ شتافت

دست را مسپار جز در دست پیر / حق شدست آن دست اورا دستگیر
پیر عقلت کودکی خو کرده است / از جوار نفس کاندر پرده است
عقل کامل را قرین کن با خرد / تاکه بازآید خرد زان خوی بد
چونکه دست خود بدست اونهی / پس ز دست آکلان بیرون‌جهی
دست تو ازاهل آن بیعت شود / که یدالله فوق ایهدیهم بود
دفتر ۵ نی ص ۴۸ س ۷۱۹ / ج ۴ علا ص ۴۴۷ س ۸

آن

در لغت بمعنی وقت است. والان بمعنی وقت حاضر است. و نزد سالکین عشق است. و در اصطلاح صوفیان عشق‌را آن‌گویند: (کشاف ص ۹۹) ر.ك: فرهنگ لغات وتعبیرات مثنوی ج۱ ذیل همین کلمه.

آنِ دائم

عبارتست از امتداد حضرت الهی که ازل و ابد در آن مندرجست تا ازل وابد در وقت حاضر متحد شوند جهت ظهور آنچه در ازل بوده است براحیان ابد. و ازاین جهت آنرا باطن زمان و اصل زمان وسرمد نامند چه آنات زمانی نقوشی برآنند، وتغییرات احکام او را آشکارا کنند. صورت او ثابت است برحالی دائم وسرمد. (کشّاف ص ۹۹)

حق‌آن آنی که این وآن ازوست / مغزها نسبت بدو باشد چو پوست
دفتر ۲ نی ص ۲۹۸ س ۹۳۵ / ج ۲ علا ص ۱۲۵ س ۱۹

اباحت

بکسر اول، در لغت بمعنی مباح کردن وجائز شمردن وروا شمردن است. (لغت‌نامه) و اباحیه بگروهی از صوفیان اطلاق شودکه گویند مارا

نیرو وقدرت دوری و اجتناب از معاصی نیست. ومعتقدند که هیچکس نمیتواند در این عالم صاحب مال و ملکی باشد و همه در اموال و ازواج مشترکند. (کشاف ص ۱۱۴) ـ جماعتی خودرا در زی صوفیان اظهار کنند و از حلیه عقائد واعمال واحوال ایشان عاطل وخالی باشند، وربقه طاعت ازگردن برداشته خلع العذار در مراتع اباحت میچرند. و گویند تقیّد باحکام شریعت وظیفه عوامست که نظر ایشان برظواهر اشیاء مقصور بود، اما حال خواص واهل حقیقت ازین عالیترست که برسوم ظاهر مقید شوند، واهتمام ایشان بمراعات حضورباطن بیش نبود. واین‌طایفه‌را باطنیه واباحیه خوانند. (نفحات الانس ص۱۱)

خلاصه‌آنکه، جماعتی از صوفیان معتقدندکه سالك چون در ریاضت بکمال رسد و بتواند نفس سرکش خود را رام کند، تکالیف شرعی از او ساقط میگردد، وهمه چیز براو حلال میشود. وگویند اوامر و نواهی‌شرع برای ضبط و اداره عوامست که باعث فساد و تباهی در اجتماعات نشوند و باصطلاح خودشان کاملان که بمقام «تجوهر» رسیده‌اند دیگر احتیاجی بامر ونهی ندارند. واغلب صوفیان این جماعت را نفی کرده‌اند و مردود شمرده‌اند ازجمله ابونصر سرّاج در کتاب اللّمع ص ۴۲۴ تا ۴۲۶ و غزالی در کیمیای سعادت ص ۵۶تا۶۵ اقوال این طایفه را رد نموده‌اند ـ جهت مزید اطلاع برکیفیت اقوال اینطایفه رـك: کشاف ص۱۱۳ ببعد وتبصرة العوام ص۱۳۵ ببعد وتلبیس ابلیس ص۳۶۳ تا ۳۷۵.

در مثنوی نیز مولانا این جماعت را مردود شمرده است و گوید:

هشته‌اند این قوم صد علم وکمال — مکر وتزویری گرفته کینست حال
شرع وتقوی را فکنده سوی پشت — کو عمر کو امر معروفی درشت
کین اباحت زین جماعت فاش شد — رخصت هر مفسد قلاش شد
کوره پیغمبر و اصحاب او — کو نماز وسبحه و آداب او
دفتر ۶ نی ص ۳۹۵ س ۲۰۶۳ — ج ۶ علا ص ۶۵۱ س ۲۳

ابتلاء رـك **بلاء**

ابد

بفتح اول ودوم در لغت بمعنی همیشه و روزگار است. (صراح) ودر اصطلاح عبارت از امتداد ظهورات معنی است درصوراسماء قابله و صفات منفعله بروجهی که مسبوق باشد بمادت ومدت، لیکن دایم وباقی بود بتجدد ظهور اولیّت ذات حق در آخریّت او. (مرآةالعشاق)ـ ابد و ابدیت معنی‌است ازنعوت خدای‌تعالی. وفرق بین‌ازلیّت وابدیّت درآنستکه ازلیت بدایت واولیتی ندارد، وابدیّت را نهایت وآخری‌نیست. ازواسطی‌در باره ابدیت پرسیدند وگفت: اشارتست بترك انقطاع در عدد و محو اوقات در سرمد. وگفت: وسم ورسم دو لغت‌اند که در ابد جاری‌اند. (اللمع ص ۳۶۴) ـ آنچه مرآنرا آخر نیست. (کشف المحجوب ص ۵۱) ـ اسم بقاست. (شرح شطحیات ص۶۱۸).

ابد عبارتست از انتهای وقت، و وقت وقت گشتن فلك است... وابد عبارتست از آنوقت که فلك از جنبش بایستد بباز داشتن حق تعالی، پس بقای او را نهایتست وآنکه بقای او را نهایت باشد باقی باشد بمجاز نه بحقیقت وباقی بحقیقت خدایست که بقای او را نهایت نیست. (شرح‌تعرّف ص۵) ـ ابد استمرار وجود است در ازمنه مقدّره غیر متناهیه از جانب مستقبل و یاآینده و مدتی که انتهای آن را بافکر وتامل توهم نتوان‌کرد. وچیزی که آن را نهایت نباشد. (تعریفات جرجانی) ـ و نیز ر ـك: جامع‌الاسرار سیدحیدر آملی ص ۱۵۹ وانسان کامل جیلانی ج۱ ص۶۱

در مثنوی نیز بهمین معانی‌آمده است: ر ـك: فرهنگ لغات وتعبیرات مثنوی ج۱ ذیل همین کلمه.

تا بماند جان پاکت تا ابد ‌‌ همچو جان پاك احمد با احد
دفتر ۱ نی ص ۱۶ س ۲۲۸ ‌‌ ج ۱ علا ص ۷ س ۴

ماند آن خنده بر او وقف ابد ‌‌ همچو جان و عقل عارف بی‌کبد
نور مه آلوده کی گردد ابد ‌‌ گر زند آن نور بر هر نیك وبد
دفتر ۵ نی ص ۸۵ س ۱۲۵۷ ‌‌ ج ۵ علا ص ۴۶۲ س ۲۵

ابدالابد

آخریّتِ آخریّت است بی‌عد زمان. (شرح شطحیات ص۶۱۹) ـ همان امتدادست اما باعتبار سقوط ملاحظه آخریت و عدم اعتبار نهایت و غایت اصلا. (مرآة العشاق)

ابدار

بکسر اول در لغت بمعنی طلوع بدر و تافتن ماه شب چهارده. (لغت نامه) و در اصطلاح بکسی اطلاق شود که خدای تعالی او را در عالم تجلّی جهت حکومت نصب فرماید. و او خلیفه حق است در عالم، باسماء واحکام ورحمت وقهر وعفو وانتقام او. همانطور که ماه در واقع تجلی نور خورشید است که سراپای او را فراگرفته است، وشمس در واقع آینه تمام نمایی ذات ماهست، حق نیز در ذات این خلیفه خود، در عالم تجلی وظهور میفرماید، تابحکم او در جهان حکومت نماید. چنانکه فرمود: «**انی‌جاعل فی‌الارض خلیفة**[1]». اسماء را باو آموخت تاملایك براو سجده کردند. در حقیقت ملائك برعلمی که در این خلیفه وجود داشت کرنش نمودند. این خلیفه در حقیقت مظهر تمام نمای صفت کسی است که او را خلیفه کرده است. چنانکه خدای تعالی هنگامیکه بایزید در حد این تجلی بود باو فرمود: «اُخْرُجْ اِلَیَ الخَلْقِ لِصِفَتی مُحْسن رَاكَ رَآنی فَقَد عَظَمَكَ عَظَمَنِی» پس بزرگ داشت بنده در حقیقت تعظیم بسید ومولای خود است نه نفس خویش. پس ابدار خلیفه منصوب خداوندست در عالم که به‌منزله آینه صیقلی صورت بدر (ماه) است که آفتاب جهانتاب در آن تجلی کرده است.

احوال عالم را با خدایتعالی سه مرتبه است: اول مرتبه‌ایست که حق تعالی باسم ظاهر در عالم ظهور می کند نه‌باطن و این مرتبه خاصی است که

۱ـ سوره مبارکه البقره آیه شریفه ۳۵

عموم از آن به‌قیامت تعبیر می کنند و مرتبه دوم مرتبه‌ایست که ظهور حق در عالم ظهور باطنی است که این ظهور را باید باچشم دل درك کرد نه با چشم ظاهر و مرتبه سوم ظهور اوست در ظاهر و باطن که درك این هردو باندازه تجلی است که میشود. پس تجلّی حق برعالم عام و علی‌الدوام و پیوسته وازلی وابدیست. (باختصار از فتوحات مکیّه ج۲ ص۵۵۵)

اَبدال

در لغت، جمع بدل یا بدیل است که به‌معنای نجیب وشریف وبخشنده هم آمده است (لغت‌نامه)؛ و در اصطلاح، هفت تنانی‌اند که در باره‌شان آورده‌اند: قال رسول الله، صلی الله علیه و آله وسلم: بُدَلاءِ اُمَّتِی سَبْعَه. هفت بُدلاء در هفت اقلیم می‌مانند: آنکه در اقلیم اوّل است برقلب ابـراهیم، علیه‌السلام، است، ونام او عبدالحی؛ وآنکه در دوم است برقلب موسی‌است، علیه‌السلام، ونام او عبدالعلیم؛ وآنکه در سیم است برقلب هارون است، علیه‌السلام، ونام او عبدالمرید؛ وآنکه در چهارم است نام او عبدالقادر است، و او برقلب ادریس است، علیه‌السلام؛ وآنکه در پنجم است بر قلب یوسف است، علیه‌السلام، ونام او عبدالقاهر؛ وآنکه در ششم است بـر قلب عیسی است، علیه‌السلام، ونام او عبدالسمیع؛ وآنکه در هفتم است بر قلب آدم است، علیه‌السلام، ونام او عبدالبصیر، واین هفتم خضر است. وظیفهٔ ایشان مدد خلائق است، وهمه عارف به‌معارف واسرار الهی که در کواکب سبعه است، الله تعالی در ایشان همه تأثیر داده است. دو ابدال از هفت مذکور، یعنی عبدالقاهر و عبدالقادر، در هرولایتی و یا برهرقومی کـه قهر نازل شود نامزد مـی‌شوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت، اقدام ایشان باشد. و چون یکی از اینها بمیرد یکی را ازعالم ناسوت که صوفی باشد به‌جایش نصب کنند و به‌نام آن میرنده بخوانند.

ای محبوب سیصدوپنجاه وهفت‌دیگرند از ابدال، وهمه‌در کوه‌ساکن و خوراك ایشان برگ سلم و دیگر درختان است وملخ بیابان و باکمـال

معرفت مقیدند، سیری وطیری ندارند. وسیصد ازاین برقلب آدمند. وچهل برقلب موسی وهفت تن برقلب ابراهیم و پنج تنشان برقلب جبرئیل و سه برقلب میکائیل ویکی برقلب محمد، علیه وعلیهم الصلوة والسلام. چون این بمیرد از سه تن یکی را به جایش رسانند، وچون ازسه یکی بمیرد از پنج، وچون ازپنج یکی بمیرد ازهفت، وچون ازهفت یکی بمیرد ازچهل، وچون ازچهل یکی بمیرد ازسیصد یکی را بهجایش رسانند، وچون از سیصد یکی میرد، یکی از زهاد که صوفی سیرت باشد بهجایش رسانند. (کشاف، ص ۱۴۷).

آنان را از آن جهت ابدال خوانند که بدن هریك از آنان میتواند تبدیل شود، و در ساعتی واحد در اماکن متعدد شرق وغرب حضور یابند (نص النصوص، صفحه ۱۱۲)، و ابن عربی در فتوحات آورده است که: خدای، تعالی، اقالیم سبعهرا بوجود ایشان محفوظ دارد، و هرکدامشان براقلیمی مأمورند. و برروحانیات آسمانهای هفتگانه ناظرند و حقائق روحانیات آن سماوات بردلشان نازل میشود. و برکواکب هفتگانه و ودایعی که حق، تعالی، از حرکات واسرار و علوم و آثار علوی و سفلی در آنها نهاده است ناظرند (همان کتاب، ص ۱۵۹). چون از جائی سفر کنند جسدی به صورت خود در آنجا به جای مینهند تاغیبتشان معلوم نگردد، واینست معنای بدل. وابن عربی گفته است: کهآنها بدلاءاقطاباند در هراقلیمی، وچون قطبی بمیرد یکی از آنها جای او نشیند (ص۲۷۴).

صوفیان گویند: «زاهدان را که ابدال گویند از آنست که قومی میروند از دنیا و دیگران به جای ایشان مینشینند. وگفتهاند از آنست که احوالِ بهیمی بهاحوال ملکیبدلمیکنند.» (کشفالاسرار، ج۱ ص۲۵۴) ـ وإنّما سَمّوا اَبْدالاً لِوَجْهَیْن: وَجْهٌ اِنّه کُلّماماتَ رَجُلٌ بَدَلَ مکانَهُ آخر لِتَمامِ الاَرْبَعین وَ وَجْهٌ آخر اِنَّهُمْ بَدَلوا اَخْلاقِهم السَّیِّئَة وَراضُوا اَنْفُسَهُمْ حَتّی صارَتْ مَحاسِنِ اَخْلاقَهُمْ حِلْیَة اَعْمالَهُمْ (نوادر الاصول، ص ۷۵) ـ هفت مردانی هستند که هرگاه یکی از آنها سفر کند جسدی برصورت خویش بهجا نهد که زنده است بهزندگی او و همان اعمال او را انجام میدهد،

به‌طوری که هیچکس ملتفت نمی‌شود که ابدال اصلی سفر کرده است (تعریفات، ص ۳۷ ذیل بدلا). اطلاق ابدال از آنست که آنان اوصاف مذمومه را به محموده تبدیل کرده‌اند و گفته‌اند آنان را از آن جهت ابدال گویند که چون یکی از ایشان مرد دیگری جای او را می‌گیرد، و هیچ‌گاه عدد آنان نقصان نمی‌پذیرد. بعضی گفته‌اند که آنان را از آن جهت ابدال گویند که به‌آن نیرو و قوه‌ای اعطا شده است که می‌توانند بدلی از خود گذارند به‌هر وضعی که بخواهند که در وجودشان علم و بینش ابدال باشد واگر دارای آن علم نباشد از اصحاب این مقام نخواهد بود (فتوحات مکیه، ج۱ ص۱۶۵).

در تعداد آنها نیز متفق‌القول نیستند، هجویری در کشف‌المحجوب گوید: «اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق، جلّ جلاله، سیصدند که ایشان‌را اخیار خوانند وچهل دیگر که ایشان‌را ابدال‌خوانند وهفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند و یکی که او را قطب خوانند وغوث خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به‌اذن یکدیگر محتاج باشند. (کشف‌المحجوب، ص۲۶۹). شیخ‌می‌فرماید: که آن سیصد وپنجاه وشش کس را اولیا نمی‌گویند، ابدال گویند وراست است که ایشان پرورش خلق نکردند (انسان کامل نسفی، ص ۳۲۲). ــ بوعثمان مغربی گفته‌است: البُدَلاء اَرْبَعُون وَالاُمَناء سَبْعَة والخُلَفاء مِنَ‌الاَئِمّه ثَلاثَة وَالواحِد هُوَالقُطْب وَالقُطْب عارف‌بِهِم جَمیعاً وَیَشْرِف‌عَلَیْهِم ولاَ یَعْرِفَهُ اَحَدٌ وَهُوَ امامُ‌الاَوْلِیاء (کشف‌الاسرار، ج۳ ص۶۵). صاحب فتوحات‌مکیه، رضی الله عنه، در فصل سی ویکم از باب صد ونود وهشتم از آن کتاب، رجال هفتگانه را ابدال گفته است و در آنجا ذکر کرده که حق، سبحانه وتعالی، زمین‌را هفت اقلیم گردانیده و هفت تن از بندگان خود برگزیده وایشان را ابدال نام نهاده و وجود هراقلیمی را هریکی ازآن هفتگانه نگاه می‌دارند. (نفحات‌الانس، ص۷). ــ هم آنها هفت تن‌اند. (ابی‌عربی، ص۲۳۵)ــ عدد ابدال در نزد بعضی چهل‌اند وبعضی دیگر هفت و برخی

گویند ابدال هفت‌اند ولی چهار ازآنان اوتادند (فتوحات مکیّه، ج۱ص ۱۶۵) ـ پس‌مردان هفتگانه که آنها را ابدال نامند، خداوند متعال‌اقالیم سبعه را بدان‌ها محفوظ می‌دارد وحفظ هراقلیمی به‌یکی از آنها سپرده شده است وایشان به‌روحانیات برآسمان هفتگانه نیز نظر دارند وهریك ازاین مردان را قدرت نبی وپیغمبری است‌که در یکی ازاین هفت‌آسمان ساکن‌اند وآنها عبارتند ازابراهیم وموسی وهارون وادریس ویوسف و عیسی وآدم سلام‌الله علیهم اجمعین. (فتوحات مکیّه، ج۱ ص ۱۵۴) ـ شمار آنان به‌قولی هفت وبه‌قولی هفتاد است همواره کامل مانند، وکسانی که عدد ابدال را هفتاد دانند برآنند که چهل تن در شام وسی دیگر درسائر بقاع ارض باشند. (دستوراللغة) ـ عطار در شرح احوال جنید بغدادی آورده است: «با مردمان سخن نگفتم تا سی‌کس از ابدال اشارت نکردند که شاید‌که تو خلق‌را باخدای خوانی.» (تذکرةالاولیا، ج۲ ص۸).

اما محل آنها: ابوعبدالرحمن سلمی گوید: شنیدم از اباعبدالله‌مغربی که گفت: ابدال درشام باشند ونجبا در یمن واخیار در عراق (طبقات‌ـ الصوفیه سلمی، ص۲۴۳). زمخشری دروصف کوه لکّام آورده است که ابدال درآنجا ساکنند. وازلحاظ تعداد نود نفرند وهرگاه یکی از ایشان بمیرد دیگری جای اورا می‌گیرد خداوند به‌وسیلهٔ آنها بربندگان خود رحمت می‌فرستد وبه‌دعای آنان برعباد خود می‌بخشاید. (ربیع‌الابرار).
ولکّام، به‌ضم لام وتشدید کاف کوهی است مشرف برانطاکیه وبلاد ابن لیون ومصیصه وطرسوس وآن حدود‌که ذکر آن در لبنان بیاید. (معجم‌ـ البلدان، ج۱۵ ص۳۳۶).

بطوری که اشاره شد بنا به‌قول ابن‌عربی این ابدال حافظ اقالیم سبعه‌اند وناظر برروحانیّات هفت‌آسمان ودر هریك قوّت روحانی یکی‌از انبیای سلف نهاده شده است وبرقلوب هریك ازآنها حقائقی ازانبیای سبعه که ابراهیم وموسی وهارون وادریس ویوسف وعیسی باشند نزول می‌کند که به‌وسیلهٔ آن به‌علم ماکان ومایکون دست می‌یابند. (فتوحات‌مکیّه، ج۱

ص۱۵۴ و۱۵۵) ــ سِرّی می‌گفت چهار خصلت ازاخلاق ابدالان است، استقصای ورع و تصحیح اراده وصافی و سلامت دل برای مردمان ونصیحت کردن به‌آنان (سلمی، ص۵۱). این قوم بدانچه خدای از رازها درحرکات ومنازل کواکب نهاده عارفند وازاسماء، اسماء صفات دارند و از علامات آنان یکی اینست که فرزند نرینه نیارند چنانکه یکی ازایشان موسوم به‌حماد بن‌سلمة بن دینار هفتاد زن‌کرد واورا هیچ فرزندی نیامد. هراقلیم ازاقالیم سبعه به‌یکی از این هفت قائم است و هـریك بدل پیغامبری از پیغامبران باشند چنانکه اوّلی بدل خلیل وحافظ اقلیم اول است، ودومی بدل موسی ونگاهبان اقلیم دوم، وسومی بدل هارون وپاسبان اقلیم سوم، وچهارمی بدل ادریس ونگاهدار اقلیم چهـارم، وپنجمی بدل یوسف بن یعقوب و حارس اقلیم پنجم وششمین را بدل عیسی بن مریم وحامی اقلیم ششم، وهفتمین را بدل آدم بوالبشر وموکل اقلیم هفتم گمان برند.
(دستوراللغة ونیز. رـ ك فتوحات مکیّه، ج۱ ص۱۵۴ به‌بعد).

بعضی از صوفیان معتقدند که این ابدال را دیده‌اند واز محضر آنان استفاده‌ها برده‌اند از جمله، جامی در نفحات‌الانس ازقول ابن عربی‌آورده است که در فتوحات مکیه فصل سی‌ویکم ازباب نود وهشتم «گفته است که من در حرم مکه با ایشان جمع شدم وبرایشان سلام گفتم وایشان بر من سلام گفتند وبا ایشان سخن گفتم فَما رَأَیْتُ اَحْسَنَ سَمْتاً عَنْهُمْ وَلااَکْثَرَ شُغْلاً مِنْهُم باللهِ. وگفت مثل ایشان نیز ندیدم مگر یك تن در قونیه (نفحات، ص۱۷). ونیز در اسرارالتوحید وفردوس‌المرشدیه حکایتی مشابه است‌از ملاقات این ابدال الحق از ابوسعید ابوالخیر وشیخ ابواسحاق کازرونی که جهت مزید اطلاع می‌توانید رجوع کنید به‌اسرارالتوحید، ص۲۵۸، و فردوس‌المرشدیه، ص۱۹۵.

بنابرقاعدهٔ کلی صوفیان که اغلب اعمال وکـردارهای خـود و اصطلاحاتی را که در آثار خویش آورده‌اند به‌سنت رسول اکرم، صلی‌اله علیه وآله وسلم واحادیث آن سرور نسبت می‌دهند برای کلمهٔ ابدال نیز احادیثی نقل کرده‌اند که سرور کائنات ازوجود آنها وحتی تعدادآنها که

چهل‌تن‌اند خبرداده است. مانند خبری که ابوعبدالله سلمی نقل کرده است که رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلّم می‌دانست که آخرین زمانی که امت او در روی زمین زندگی می‌کنند هیچ‌گاه از اولیاءالله وابدال خالی نمی‌مانند تا ظواهر شرع وبواطن حقائق را برایشان بیان کنند وبرآداب و واجبات آن به‌فعل و قول و کردار و گفتار عمل نمایند. (سلمی، ص۲).
وابونعیم اصفهانی اخبار واحادیث متعدد آورده است بروجود ووجوب ابدال در میان امت اسلام و اشاره به‌تعداد آنها که همیشه چهل‌تن‌اند.
(حلیةالاولیاء، ج ۲ ص۸ به‌بعد).

خلاصه‌آنکه: ابدال که درآثار نظم ونثر صوفیان به‌اسامی هفت‌مرد و هفت‌مردان، وهفت‌تنان، وچهل‌تنان، واخیار، ومردان خدا وسرهنگان درگاه حق، وغیره نیز آمده است. به‌هفت یا چهل یا هفتاد ویا سیصدواند نفری اطلاق می‌شود که ازصفات زشت وناپسند بشری رهیده وبه‌صفات کاملهٔ الهی رسیده‌اند واخلاق وسجایای بشری آنان به‌اخلاق الهی تبدیل شده است که «تَخَلَّقُوا بِأَخْلاقِ‌اللهِ» این جمع در میان امّت اسلام پراکنده‌اند ومسکن ومحل اقامتشان درشام وجبال لبنان است وبسیاری از صوفیان هم معتقدند که به‌زیارت آنان نایل آمده‌اند. جهت مزید اطلاع رك: کشاف ص۱۴۶ به‌بعد؛ و مفتاح‌النجاه، ص۲۵۶؛ وفتوحات، ج۱ ص۱۵۴ به‌بعد، و شرح اکبری، ج۱ ص۲۱ و نص‌النصوص، ص ۲۸۴؛ و شرح گلشن راز، ص ۲۸۲.

در مثنوی نیز ابدال ازآن جمله مردان حق‌اند که کم‌کسی ازمقام واحوال آنها باخبراست. چون این گروه مستقیماً تحت‌نظر حق و مورد عنایات خاص‌اویند وازدیده نامحرمان محجوب‌اند.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر | گرچه ماند در نبشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد | کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
دفتر ۱ نی ص ۱۸ س ۲۶۳ | ج۱ علا ص۷ س ۲۷
بعد از آن گفتش سخنهای دقیق | وز صفات پاك حق نعم‌الرّفیق

وز نوازشهای حق ابدال را　　تا بدانند او مقام و حال را
(نی،ج۱ ص۸۸ س۱۴۳۳)　　(علا، ج۱ ص۲۳س۱۹)

اوصاف بشری آنها به‌صفات الهی تبدیل شده وهرگونه سرکشی و عصیان واعمال کودکانه را رها کرده‌اند. اخلاق مذمومه‌شان به‌سجایای محموده بدل شده است وکمتر کسی می‌تواند به‌این پایه ومقام برسد وبر احوال آنان راه یابد. چه‌آنان به‌حیات باقی رسیده‌اند.

ور ز ابدالی و گرگت شیر شد　　ایمن آ که مرگ تو سرریز شد
کیست ابدال آنکه او مبدل شود　　خمرش از تبدیل یزدان خل‌شود
لیك مستی شیر گیری وز گمان　　شیر پنداری تو خود را هین مران
(نی، ج۳ ص۲۲۸ س۳۹۹۹)　　(علا، ج۳ ص۲۹۸س۱۸)

دقوقی که خود یکی از اولیاء حق است در ساحلی از سواحل‌دریائی بیکران به‌زیارت آنان نایل آمده است وهرهفت‌آنها را گاهی به‌صورت هفت شمع فروزان که تاعنان آسمان را روشن می‌کردند وزمانی به‌هیئت هفت‌مرد نورانی ولحظه‌ای به‌شکل هفت درخت تنومند وسرسبز دیده‌است درحالی که صد هزاران مرد وزن از همان محل گذر می‌کردند ولی هیچ‌کس ازحال آنها باخبر نمی‌شد. این هفت‌تن پیوسته ازلحاظ صورت در تغییر وتبدیل بودند تاآنکه بعد دیری به‌زیّ هفت‌مرد خدا درآمدندکه دقوقی توانست به‌حضورشان باریابد ومورد توجه آنها قرار گیرد. ایشان از وی خواستند تا در نماز امامت کند تا براو اقتدا نمایند. دقوقی پس‌از آنکه مدتی باآنها به‌مراقبه پرداخت پیش ایستاد وایشان براو اقتدا کردند. اما در حین ادای نماز در دریای روبروی آنان کشتی ظاهر شد که‌گرفتار امواج سهمناك شد ومشرف به‌غرق گردید دقوقی از همت آن هفت‌مرد مدد گرفت ودعا کرد تاکشتی به‌سلامت به‌ساحل نجات رسید. اما ابدال این خاطر اورا فضولی در کار خداوند متعال دانستند وبلافاصله پس‌از ادای نماز ازنظرش غایب شدند.

خلاصهٔ حکایت به‌قرار زیر است:

آن دقوقی رحمة الله علیه　　گفت سافرت مدی فی خافقیه

سال و مه رفتم سفر از عشق ماه بی‌خبر از راه حیران در اله...
چون رسیدم‌سوی یك ساحل‌به‌گام بود بیگه گشته روز و وقت شام
هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
نور شعلهٔ هر یکی شمعی از آن بر شده خوش تا عنان آسمان
باز می‌دیدم که می‌شد هفت یك می‌شکافد نور او جیب فلك
باز آن یك‌بار دیگر هفت شد مستی و حیرانی من زفت شد
هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد نورشان می‌شد به سقف لاژورد
باز هریك مرد شد شکل درخت چشم از سبزی ایشان نیکبخت
ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ برگ هم گم گشته ازمیوه‌ی‌فراخ
این‌عجب‌ترکه برایشان می‌گذشت صد هزاران خلق از صحرا ودشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند از گلیمی سایه بان می ساختند
سایهٔ آن را نمی‌دیدند هیچ صد تفو بر دیده‌های پیچ پیچ
کاروانها بی نوا و این میوه‌ها پخته می‌ریزد چه سحرست ای‌خدا
بانگ می‌آمد ز سوی هر درخت سوی ما آئید خلق شور بخت
گر کسی می‌گفتشان‌کین سو روید تا ازین اشجار مستعد شوید
جمله می‌گفتند کین مسکین مست از قضاءالله دیوانه شدست
مغز این مسکین ز سودای دراز وز ریاضت گشته فاسد چون پیاز
گفت راندم پیشتر من نیك بخت باز شد آن هفت جمله‌یك‌درخت
هفت میشد فرد میشد هر دمی من چسان می‌گشتم ازحیرت‌همی
بعد ازآن دیدم درختان در نماز صف کشیده‌چون جماعت‌کرده‌ساز
یك درخت از پیش مانند امام دیگران اندر پی او در قیام
آن قیام وآن رکوع و آن سجود از درختان بس شگفتم می‌نمود
یاد کردم قول حق را آن زمان گفت النجم و شجر را یسجدان
بعد دیری گشت آنها هفت مرد جمله در قعده پی یزدان فرد
چشم می‌مالم که آن هفت ارسلان تاکیانند وچه دارند از جهان
چون به نزدیکی رسیدم من ز راه کردم ایشان را سلام از انتباه
قوم گفتندم جواب آن سلام ای دقوقی مفخر و تاج کرام

گفتم آخر چون مرا بشناختند ‌‌ ‌ پیش ازین بر من نظر ننداختند
پاسخم دادند خندان کای عزیز ‌ ‌ ‌ این بپوشیدست اکنون بر تو نیز
بعد از آن گفتند ما را آرزوست ‌ ‌ ‌ اقتدا کردن به تو ای پاك دوست
گفتم آری لیك یك ساعت که من ‌ ‌ ‌ مشکلاتی دارم از دور ز من
تا شود آن حل به صحبتهای پاك ‌ ‌ ‌ که به صحبت رویدانگوری‌زخاك
سرچنین کردند هین‌فرمان تراست ‌ ‌ ‌ تف دل ازسرچنین کردن بخاست
ساعتی با آن گروه مجتبی ‌ ‌ ‌ چون مراقب گشتم و ازخود جدا
هم در آن ساعت زساعت‌رست‌جان ‌ ‌ ‌ زانکه ساعت پیر گرداند جوان
پیش در شد آن دقوقی در نماز ‌ ‌ ‌ قوم همچون اطلس آمد او طراز
اقتدا کردند آن شاهان قطار ‌ ‌ ‌ در پی آن مقتد ای نامدار
ناگهان چشمش سوی دریا فتاد ‌ ‌ ‌ چون شنید از سوی دریا داد داد
در میان موج دید او کشتیی ‌ ‌ ‌ در قضا و در بلا و زشتیی
تند بادی همچو عزرائیل خاست ‌ ‌ ‌ موجها آشفت اندر چپ و راست
اهل کشتی از مهابت کاسته ‌ ‌ ‌ نعرهٔ واویلها برخاسته
دستها در نوحه بر سر می‌زدند ‌ ‌ ‌ کافر و ملحد همه مخلف شدند
در دعا ایشان و در زاری و آه ‌ ‌ ‌ بر فلك ز ایشان شده دود سیاه
چون دقوقی آن قیامت را بدید ‌ ‌ ‌ رحم او جوشید و اشك او دوید
گفت یارب منگر اندر فعلشان ‌ ‌ ‌ دستشان گیر ای شه نیکونشان
خوش سلامتشان به ساحل بازبر ‌ ‌ ‌ ای رسیده دست تو در بحر وبر
همچنین می‌رفت بر لفظش دعا ‌ ‌ ‌ آن زمان چون مادران باوفا
رست کشتی از دم آن پهلوان ‌ ‌ ‌ واهل‌کشتی را به‌جهد خود گمان
چون رهید آن کشتی وآمد به‌کام ‌ ‌ ‌ شد نماز آن جماعت هم تمام
فجفجی افتادشان با همدگر ‌ ‌ ‌ کین فضولی کیست از ما ای پدر
هر یکی با آن دگر گفتند سر ‌ ‌ ‌ از پس پشت دقوقی مستتر
گفت هر یك من نکرد ستم کنون ‌ ‌ ‌ این دعا نی از برون نی از درون
گفت مانا کین امام ما ز درد ‌ ‌ ‌ بوالفضولا نه مناجاتی بکرد
گفت آن دیگر که ای یار یقین ‌ ‌ ‌ مر مراهم می‌نماید این چنین

او فضولی بوده است از انقباض — کرد بر مختار مطلق اعتـراض
چون نگـه کردم سپس تـا بنگرم — که چه می‌گویند آن اهـل کرم
یك از ایشان را ندیدم در مقـام — رفته بودند از مقـام خـود تمام
نی به چپ نی راست نی‌بالا نه زیر — چشم تیز من نشد بر قـوم چیر
در قباب حق شدند آن دم همـه — در کدامین روضه رفتند آن رمه
(نی، ج ۳ ص ۱۱۳ تا ۱۳۱) — (علا، ج۳ ص ۲۴۳ تا ۲۵۲)

ابرار

به‌فتح اول جمع‌برّاست به‌کسر باء وتشدید راء، به‌معنای نیـکان و نیکوکاران وطائعان (لغت‌نامه) ــ هجویری می‌گوید «اما آنچه اهل حلّ وعقداند وسرهنگان درگاه حق جل جلاله سیصداند که ایشان را اخیار خوانند وچهل دیگرکه ایشان‌را ابدال خوانند وهفت دیگرکه ایشان را ابرار خوانند (کشف المحجوب، ص ۲۶۹) ــ حسنات‌الابـرار سیّئـات المقربین (انسان‌کامل نسفی، ص۱۵۳ و۳۵۳) ــ عبدالرحمن سلمی ضمن سرگنشت ابراهیم ادهم آورده است که اسلم‌بن یزیدالجهی را دراسکندریه ملاقات کرد واو ضمن نصائحی به‌ابراهیم گفت «ای پسر! چون به‌مصاحبت اخیار رسیدی ویا به‌یکی از ابرار برخوردی به‌هوش باش‌که اگر آنان برتو خشم رانند خدای، تعالی، برتو به‌سبب غضب آنان خشم خواهدراند واگر از تو خشنود شوند حق، تعالی، به‌سبب آنان از تو خشنود خواهد شد (سلمی، ص۳۲) ــ وازقول‌یحیی معاذ آورده است: ابناء دنیا را غلامان وکنیزان خدمت‌کنند و ابناء آخرت‌را ابرار واحرار (سلمی، ص۱۱۴) ــ وحدیثی ازرسول خدا، صلی‌اله علیه وآله وسلم، نقل کرده است‌که نماز ظهر نماز ابرار است (سلمی، ص۹۲) ــ وعطار ازقول سرّی سقطی نقل کرده است‌که گفت: دلهای ابرار معلق به‌خاتمت است ودلهای مقربان معلّق به‌سابقت است معنی آنست‌که حسنات ابرار سیئات مقربان است و حسنه سیّئه ازآن می‌شود که براو فرو می‌آید، به‌هرچه فروآیی کار برتو ختم

شود. وابرار آن قومی‌اند که فرود آیند که «ان‌الابرار لفی‌نعیم[1]»، برنعمت فروآیند لاجرم‌دلهای‌ایشان معلق‌خاتمت بود(تذکرةالاولیاء،ج۱ص۲۸۱).

چونکه بی‌این شرب‌کم‌داری‌سکون چون ز ابراری جدا وز یشربون
(نی، ج ۴ ص۴۶۸ س ۳۲۱۴) (علا، ج۴ ص۴۰۹ س ۲۷)

ابلیس

ابلیس: به‌کسر اول، لغویون این‌کلمه را عربی نمی‌دانند (المعرب، ص۲۳) وظاهراً آن را از کلمهٔ دیابلس (DIABOLOS) یونانی مأخوذ می‌دانند (ـــ برهان، ص۸۳). ودرفارسی آن‌را دیوومهتر دیوان نامند (السامی فی‌الاسامی) ــ درقرآن‌کریم ابلیس ازجملهٔ فرشتگان وملائکی است که پس‌ازخلق آدم ابوالبشر به‌او سجده نکرد، چون خود را ازآتش می‌دانست وآدم‌را ازخاك، وسجدهٔ آفرینش‌ناری را برخاکی جایز نمی‌شمرد وهمین رعونت وبرتری‌جویی باعث مطرود ومردود شدن او از درگاه عزت گردید و به لعنت ابدی دچار گشت. با همهٔ این احوال ازآفرینندهٔ خود خواست تـا روز قیامت او را مهلت عطا فرماید و چون از بارگاه جلال جواب مثبت شنید، عنادورزید وبه‌عزت حق قسم خوردکه تا قیامت راه‌آدم و فرزندان اورا بزند، وآنان را در غرور وفریب واُمنیّت اندازد، وبه‌دشمنی وعناد باهم وخون‌ریزی وجنگ وجدال تحریضشان‌کند، تا بنیادشان را از صفحهٔ روزگاربراندازد. مگربندگان‌صالح وعباد شایسته وبرگزیدگان‌حق راکه خداوند متعال‌آنان‌را در حفظ خود دارد. حق، عزاسمه نیزبه‌عزت و جلال خود قسم خورد که ابلیس وپیروانش را مردود شمرد وآنان را سرانجام به‌آتش دوزخ سپرد. جهت اطلاع برکیفیت آفرینش آدم وطرد ابلیس درقرآن کریم، رـ ك: سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۵ تا ۳۹؛ واعراف، آیهٔ۱۱ تا ۱۸؛ و کهف، آیهٔ ۵۰؛ واسری، آیهٔ ۶۲ تا ۶۵، وحجر، آیهٔ ۲۸ تا ۴۳، وسورهٔ ص،آیهٔ ۷۱ تا ۷۵.

۱ــ سوره انفطار، آیه ۱۳؛ ونیز رـــك بسوره دهر، آیه ۵

ربّ‌العالمین، ابلیس را که خازن بهشت بود با لشکری ازفرشتگان به‌زمین فرستاد، واولاد جان‌را به‌جزیره‌های دریاراندند،وخود بجای‌ایشان نشستند، والله را عبادت می‌کردند وتسبیح وتهلیل می‌آوردند. ابلیس‌عجبی درخود آورد که من‌الله را آن‌همه عبادت کردم، هم درآسمان وهم در زمین، ازمن بهتر ومهتر همانا کس نیست. راست‌که تکبر و عجب برخود نهاد اورا معزول کردند. (کشف‌الاسرار، ج۱ ص۱۴۳)

تا آنجاکه مشهود است احمد غزالی وشاگردش، عین‌القضاه همدانی، ازجمله کسانی بودند که موضوع ابلیس‌را آن‌گونه که صوفیان تصور می‌کردند آشکارا بیان کردند تاآنجا که عین‌القضاه گفت: «اصل‌وحقیقت آسمان وزمین نورمحمد(ص) وابلیس آمد. (تمهیدات، ص ۲۶۷) برای توجه بیشتر خوانندهٔ محترم به‌چگونگی نظر این‌طایفه دربارهٔ ابلیس چند جمله‌ای از تمهیدات ونامه‌های اورا می‌آوریم: «دریغا چه‌دانی که شاه حبش کیست؟ پرده‌دار «الاالله» است که تو اورا ابلیس می‌خوانی که اغوا پیشه‌گرفته است‌ولعنت غذای وی‌آمده است که«فبعزتك لاغوینّهم اجمعین[1]» چه‌گویی شاهد بی‌زلف زیبائی دارد؟ اگر شاهد بی‌خدّ وخال وزلف‌صورت بندد رونده بدان مقام رسد که دوحالت بود ودونور آفرینش‌آید که‌عبارت ازآن یکی‌خال است ویکی زلف ویکی نور مصطفی است ودیگرنورابلیس. (تمهیدات، ص۳۵)ـ دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهراست که قد الف دارد که ابلیس است. (تمهیدات، ص۷۴)ـ اما تا دربان این حضرت راه ندهد، این مقام نتوان یافتن. این دربان کیست؟ «فبعزتك لاغوینهم أجمعین[2].» اگرپادشاه‌را دربان‌نبودی همه‌به‌قربت‌یکسان‌بودندی. وهیچ تفاوت نبودی ونامردان نیز قدم در راه نهادندی. این دربان ممیّز مدعیان است تا خود مخلص کدام است ومدّعی کدام. نهایت کمال سالکان این مقام باشد. (تمهیدات، ص۳۴۲) ـ سلطنت ابلیس برکاهلان وناهلان باشد واگرنه با مخلصان چه‌کار دارد؟ (تمهیدات، ص۷۵) دریغا مگر

۲ و ۱ـ سوره ص، ۸۲

که نور سیاه برتو عرضه نکرده‌اند؟ که آن‌نور ابلیس است‌که ازآن زلف این شاهد عبارت کرده‌اند ونسبت به‌نور الهی ظلمت خوانند واگرنه نور است (تمهیدات، ص۱۱۸)ـ پاسبان عزت آمده است. دربان حضرت اعوذ باالله من‌الشیطان‌الرجیم شده است. (تمهیدات، ص ۱۱۹).

خلق از ابلیس نام شنیده‌اند، نمی‌دانند که اورا چندان ناز درسر است که پروای هیچ‌کس ندارد... اوخودسر متکبران وخودبینان است «خلقتنی من نار وخلقته من‌طین[1]» همین نازاست. (تمهیدات، ص۱۲۱)ـ آن عاشق دیوانه که تو اورا ابلیس‌خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی اورا به‌چه نام خوانند؟ اگر نام اوبدانی اورا بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دریغا چه می‌شنوی؟ این دیوانه، خدارا دوست داشت. محك محبت دانی چه‌آمد؟ یکی بلا وقهر ودیگر ملامت ومذلّت. گفتند اگر دعـوی عشق ما می‌کنی نشانی باید. محك بلا وقهر وملامت ومذلت بروی عرض کردند، قبول کرد. درساعت این دومحك‌گواهی دادند که نشان عشق صدقست. (تمهیدات، ص۲۲۱)ـ منصور حلّاج از اینجا گفت: «ما صَحَت الفُتُوَّه اِلّا لِاَحمَد وَاِبلِیس» دریغا چه می‌شنوی. گفت جوانمردی دوکس را مسلم بود. احمد را وابلیس‌را. جوانمرد ومرد رسیده این دوآمـدند دیگران خود جز اطفال راه نیامدند. (تمهیدات، ص۲۲۳) ـ (ابلیس) گفت چون برمنش رحمت آمد مرا لعنت کرد «وان علیك لعنتـی الـی یوم‌الدین[2].» (تمهیدات، ۲۲۵)

خدا را دونام است یکی الرحمٰن‌الرحیم[3] ودیگر الجبّارالمتکبّر[4] از صفت جباریت، ابلیس را به‌وجود آورد واز صفت رحمانیت، محمد را. پس رحمت،غذای‌احمد وصفت قهروغضب، غذای‌ابلیس. (تمهیدات،ص۲۲۷)ـ

۱ـ سوره أعراف آیه ۱۲
۲ـ سوره ص آیه ۷۸
۳ـ سوره فاتحه آیه ۳
۴ـ سوره مبارکه حشر آیه ۲۳

ابلیس داعی است درراه ولیکن دعوت می‌کند ازاو. ومصطفی دعـوت می‌کند بدو. ابلیس را به‌دربانی حضرت عزت فروداشتند وگفتند توعاشق مائی. غیرت بردرگاه ما وبیگانگان از حضرت ما بازدار. (تمهیـدات، ص۲۲۸)ــ گناه ابلیس عشق اوآمد با خدا. وگناه مصطفی‌دانی چه‌آمد، عشق خداآمد با او. یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را گناه او آمد وعاشق شدن خدا پیغمبر را. (تمهیدات، ص۲۲۹)ــ هرکرا در عالم ابلیس‌رنجور ونیم‌کشته‌کنند، در عالم محمد اورا به‌شفا حاصل آرند. زیرا که کفر رقم فنا دارد وایمان رقم بقا تافنا نباشد بقا نیاید. هرچند که فنا دراین راه بیشتربقا دراین راه‌کامل‌تر. (تمهیدات، ص۲۳۳)

عین‌القضاه در نامه‌هائی که درجواب مریدان خویش نوشته است نیز دراین باره مطالبی شبیه آنچه ازتمهیدات وی نقل شده آورده است کـه محض نمونه به‌چندی ازآن بسنده می‌شود: «ابلیس برارادت خدا مطلع‌بود که او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند چون گفت اسجد والآدم[1]. آن محکی بود تا خودکیست که به‌فرمان اوسجود غیری‌کند. همه سجودکردند الّا معلم‌فریشتگان. لابد چنین بود استاد ازشاگرد پخته‌تر بایدکه بود.فراق معشوق اختیار کرده برسجود غیری. زهی کمال عشق.» ما زاغ‌البصر و ماطغی[2] (نامه‌های عین‌القضاه همدانی، ص۹۶)ــ توچه دانی ابلیس‌کیست! شحنهٔ مملکت است صدوبیست‌وچهار هزار نبی زخم او خورده‌انـد «ما ارسلنا من‌قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی‌الشیطان فی امنیته[3]» جوانمردا آنجا که ابلیس است، ترا راه نیست... صدهزار هزارچنیـن سلطانانی که تو ازایشان ترسی‌کمر خدمت اوبرمیان بسته‌اند. لابل درگاه اورا هزار سگ‌دار هستند که هرسگ‌داری را چندان مملکت است که ترا فهم ووهم بدانجا نرسد. واگر بگویند تو بندانی شنود. جبرئیل صفتی باید که دزدیده در جمال ابلیس نظر می‌کند. ازخواجه احمد غزالی‌شنیدم

۱ــ سوره مبارکه بقره آیه شریفه ۳۴
۲ــ سوره نجم آیه ۱۷
۳ــ سوره حج آیه ۵۲

که هرگز شیخ ابوالقاسم گرکانی نگفتی که ابلیس. بل چون نام اوبردی گفتی: وآن سرور مهجوران چون این حکایت وابرکه گفتم گفت: سرور مهجوران به‌است خواجه خواجگان (ص۹۷)ـ دانی ابلیس کیست؟ داعی است در راه او. ولیکن دعوت می‌کند ازاو. ومصطفی (ص) دعوت‌می‌کند با او. وجلالت لم‌یزلی ولم یزالی ابلیس را بدین‌کار فرا داشت که خلق را بگوید که:

خواهی که همه کار سلیمت باشد   پا چندان کش‌که برگلیمت باشد

(نامه‌های عین‌القضاة، ص۳۰۴)

مردانی باشند که در بعد راه وقرب‌روند. وراه‌قرب رفتن خودایشان را ممکن نبود به‌هیچ‌وجه الا دربعد... ابلیس یکی ازاین مردان است. ودر جهان کم‌کسی این فهم تواند کردن. زیرا که بدین مقام کم‌کس‌رسد. وتا نرسد چون فهم کند؟ که فهم این در عالم روش وکوشش تواند بودلاغیر. (نامه‌ها، ص۳۱۳)ـ ابلیس که پروردهٔ کرم بود ومقرّب حضرت بود ومعلم فریشتگان بود وزاویه او برابر ساق عرش خدا بود و «کلّم‌الله تکلیماً» بی‌واسطه ازخواص قدم اوبود چون تواند‌که نصیحت نکند «انـی لکما لمن‌الناصحین[1]». (ص۳۱۴)ـ (سالك) چون به‌مقام ابلیس رسد وزاویه او در ساق‌عرش بنهند. اگر ازراه ابلیس اورا نهاده‌اندکه برود، چون فراز آن مقام رسد تصدیق اینجا شاید کند به‌قول ابلیس زیرا که اکنون صاحب ذوق است وآن‌گاه مقلّد بود... ولیکن محال بودکه سالك این‌فهم کند در عالم علم وتمیز. پس اگرسالکی گرم‌رو بودکه روش او گرم‌تراز روش‌ابلیس بود، این سالك لامحاله ابلیس را در راه وازبیند وازاو درگذرد. (نامه‌های عین‌القضاه همدانی،ص۳۱۵)

عطار در مصیبت‌نامه حکایتی آورده است‌که سالکی پیش شیطان رجیم شد رازاو پرسید:

ای در اول مقتدای خوانـدگان   وی در آخـر پیشوای‌رانـدگان
آن‌چنان بودی چنین چون آمدی   دی ملك امروز ملعـون آمـدی

۱ـ سوره مبارکه اعراف آیه شریفه ۲۱

ابلیس در جواب اومطالبی گفت که سالک‌آنرا درك نکرد ناچار پیش‌پیر ومراد خود شد وقصهٔ خود را با او درمیان نهاد پیر درجوابش گفت:

پیر گفتش هست ابلیس دژم / عالم رشك و منی سر تا قدم
زانکه گفتندش که ای افتاده دور / چون شدی در غایت دوری صبور
گفت دور استاده‌ام تیغی به دست / باز می‌رانم از آن درهر که هست
تا نگردد گرد آن در هیچ‌کس / در همه عالم مرا این کار بس
دور استادم که نتوانم که کس / روی او بیند بجز من یك نفس
دور استادم ز هجران تیره حال / چون ندارم تاب قرب آن وصال
گرچه هستم رانده درگاه او / سر نپیچم ذره‌ای از راه او
تا نهادستم قدم در کوی یار / ننگرستم هیچ سو جز سوی یار
چون شدم با سرّ معنی هم‌نفس / ننگرم هرگز سر موئی به‌کس

(به‌اختصار از مصیبت‌نامه، ص ۲۴۵ تا ۲۴۲)

درهمین منظومه حکایتی دیگر دارد که:

بامدادی رفت ابلیس لعین / تا به درگاه نبیّ العالمین
هم ز سلمان هم زحیدربارخواست / برنیامد کوژ رو را کار راست

هیچ‌یك ازاین سروران اورا نپذیرفتند تا آنکه:

عاقبت جبریل می‌آمد دوان / گفت ره ده آن لعین را یك زمان
تا غم مهجوری خود گویدت / حال درد دوری خود گویدت

حضرت سیدالانام باشارت جبریل اورا بار داد. ابلیس از معراج‌و کیفیت آن وآنچه حضرتش در این‌سفر روحانی دیده بود سؤال کردگفت دراین سفر برطرف چپ عرش‌آن‌وادی منکر را دیدی؟ فرمود دیدم. گفت آن‌وادی مجلس وعظ وتذکیرمن بود. بازپرسید آن‌علم سرنگون رامشاهده کردی؟ فرمود بلی. گفت آن‌علم من بودکه افراشته میشد. پرسید: آن منبر شکسته را ملاحظه فرمودی؟ فرمود آری. گفت‌آن منبر من بودکه برآن وعظ می‌کردم ومجلس می‌گفتم وهفتصد هزارملك در زیرآن منبر ازمن استماع می‌کردند.

من چه دانستم کـه بیگانـه منـم   عاقل ایشانند و دیـوانـه منـم

پس گفت یا رسول‌الله، کلمهٔ لعنت که نصیب من شد پنج حرف است وکلمهٔ لعمرك که ترا دادند نیز پنج حرف است.

پنج آن تست و پنـج آن منست   راحت آن تست و رنج آن منست
طوق من پنج است وتاج تست پنج   آن من خاکست و آن تست گنج
من نیم نومید تو ایمـن مبـاش   بی نیـازی مینگر ساکـن مباش

(به‌اختصار از مصیبت‌نامه، ص۲۴۴)

در الهی‌نامه ابلیس را چنین توصیف می‌کند:

چوحق‌ابلیس‌ملعون‌راهمی‌خواست   همان‌چیزاوزحق‌افزون‌همی‌خواست
چو حق بی‌واسطه با او سخن گفت   برای آن همه از خویشتن گفـت
چو امر سجده آمـد آن لعین را   بخوابانیـد چشـم راه بیـن را
بدو گفتنـد اسجد گفـت لاغیر   بدو گفتند اخسوا قـال لاخیر
اگرچـه لعنتی از پـی درآرم   به پیش غیر او سر کـی درآرم
به‌غیری گـر مرا بـودی نگاهی   نبودی حکم از مه تا بـه ماهـی

(الهی‌نامه ص ۱۳۲)

درآن ساعت که ملعون‌گشت‌ابلیس   زبان بگشاد در تسبیح و تقدیس
که لعنت خوشترآید از تو صد بار   که سرپیچیدن ازتوسوی اغیـار

(الهی‌نامه ص۱۳۴)

کسی پرسید از ابلیس کـای شوم   چو ملعونـی خویشت گشت‌معلوم
چرا لعنت چنین در جـان نهادی   چو گنجی در دلش پنهان نهادی
چنین‌گفت اوکه لعنت تیرشاهست   ولی اول، نظر بر جایگـا هست
نظـر بایـد در اول بـر نشانـه   که تا تیر از کمـان گردد روانه
تو این ساعت از آن تیری خبردار   نظر گر چشم داری بر نظـردار

(الهی‌نامه، ص۱۳۵)

«بدان‌که عقل است‌که آدم است، وطبیعت است‌که ابلیس است و شهوت است‌که طاوس است وغضب است که مار است. (کشف‌الحقایق، ص۶۳) ـ ای درویش، شیطان دیگر است وابلیس دیگراست.شیطان‌طبیعت

است وابلیس وهم است. وابلیس سبب صورت ابلیسی رانده ودور نیست، به‌صورت صفت کبر وعجب وحسد وفرمان نابردن رانده ودور است و چون این صفت درآدمی باشد آدمی به‌این صفت، ابلیسی بود. (انسان‌کامل نسفی، ص۱۴۹ به‌بعد).

بدان که از طبیعت سه‌چیز دروجود می‌آید: یکی عمارت‌وآبادانی وفرمان بردن، یکی فساد وخرابی وفرمان نابردن، ویکی تکبر وخودبینی وفرمان نابردن. ازاین سبب انبیادین خداوند خانه را سه‌نام نهاده‌اند:اولی نامش ملك، دومی شیطان وسومی به‌اعتبار تکبر وخودبینی‌که می‌کند و فرمان نمی‌برد نامش ابلیس نهادند... در مردم عوام ملك وشیطان بود ابلیس در علما ومشایخ وحکام بود. ایشان می‌باشند که معجب وخودبین بودند وهیچ‌کس را بالای خود نتوانند دید، همه‌را فرود خود بینند.
(نسفی، ص۴۵۴ به‌بعد)

اقوال مشایخ: جنید بغدادی گفت ابلیس مشاهده نیافت دراطاعتش، وآدم مشاهده گم نکرد در زلتش. (تذکرةالاولیاء، ج۲ ص۲۴) وعمروبن عثمان مکی درگنج‌نامهٔ خود آورده است‌که: آن‌وقت که جان در قالب آدم، علیه‌السلام، آمد جمله فریشتگان را سجود فرمود، همه سر برخاك نهادند. ابلیس گفت: «من سجده نکنم وجان ببازم وسر ببینم». سجده‌نکرد تا سرآدمی را بدید وبدانست لاجرم بجز ابلیس هیچ‌کس را برسر آدمی وقوف نیست وکسی سرابلیس ندانست مگر آدمی. پس‌ابلیس برسرآدمی وقوف یافت ازآن که سجده نکرد تا بدید، که به‌سردیدن مشغول بود و ابلیس از همه مردود بود، که دیده او گنج نهاده بودند: گفتند ما گنجی درخاك نهادیم وشرط گنج آنست‌که یك تن بیند، اما سرش ببرند تاغمّازی نکنند. پس ابلیس فریاد برآورد که اندراین مهلتم ده ومرا مکش ولیکن من مرگ گنجم. گنج بردیدهٔ من نهادند واین دیده به‌سلامت نرود صمصام لاابالی فرمود که «انك من‌المنظرین[۱]». ترا مهلت دادیم ولیکن متهمت گردانیم. (تذکرةالاولیاء، ج۲ ص۳۸).

۱ــ سوره مبارکه اعراف آیه شریفه ۱۵

نقل است که چون وفات (شبلی) نزدیك رسید چشمش تیرگی گرفته بود. خاکستر خواست وبرسر کرد وچندان بیقراری در وی پدید آمدکه صفت نتوان کرد. گفتند: این‌همه اضطراب چیست؟ گفت: ازابلیسم رشك می‌آید وآتش‌غیرت جانم می‌سوزد که من تشنه اینجا نشسته واو چیزی ازآن‌خود به‌کسی دیگردهد «وان علیك‌لعنتی الی‌یوم‌الدین[1]». آن اضافت لعنت به‌ابلیس نمی‌توانم دید می‌خواهم که مرا بود، که اگر لعنت است، نه‌آخر ازآن اوست ونه در اضافت اوست؟ آن ملعون‌قدر آن‌چه داند؟ چرا عزیزان امت را ارزانی نداشت تا قدم برتارك عرش نهادندی. (تذکرةالاولیاء، ج۲ ص۱۸۵)ـ ابوالحسن خرقانی گفت: نگر تا ازابلیس ایمن نباشی که در هفتصد درجه در معرفت سخن گوید. (تذکرةالاولیاء، ج۲ ص۲۳۷)ـ ابوبکر واسطی گوید: مرد آنست که معبودی که در پیراهن وی است قهرکند وجهد در قهر کردن خویش کند نه درلعنت کردن شیطان. ابلیس می‌گوید: از چهرهٔ ما آینه ساختند ودر پیش تو نهادند واز چهرهٔ توآینه ساختند ودرپیش ما داشتند. ما درتو نگریم وبرخودمی‌گرییم وتو درما می‌نگری وبرخود می‌خندی. باری راه‌رفتن ازاو بیاموز، که در راه باطل سربیفکند وملامت عالم ازاو درپذیرفت و در راه خود مردآمد. تو از دل خود فتویٰ درخواه که اگر هردو کون برتو لعنت‌کنند به‌هزیمت خواهی‌شد. (تذکرةالاولیاء، ج۲ ص۲۷۵)ـ ابوالعباس قصاب گفت:ابلیس کشتهٔ خداوند است، جوانمردی نبود کشتهٔ‌خداوندخویش‌را سنگ‌انداختن. (تذکرةالاولیاء، ج ۲ ص۱۸۶)

حاصل کلام‌آنکه: ابلیس در قرآن‌کریم به‌علت سجده نکردن برآدم ابوالبشر ونشان‌دادن‌تکبر وعجب خودکه باعث آن نافرمانی شد مردود درگاه عزت‌گردید وراندهٔ حضرت شد. در تصوف این موضوع به‌صورت دیگری تعبیر وتأویل شده است. ازلحاظ کلی صوفیان آدم را به‌عقل، و ابلیس راگاهی به‌طبیعت وزمانی به‌وهم تاویل کرده‌اند، وعلت ارتداد و مردود شمرده شدن اورا عدم مشاهده ووقوف او برسرّی که در آدم نهفته

۱ـ سوره مبارکه ص آیه شریفه ۷۸

بود می‌دانند، که این‌عدم وقوف بردیگر ملائکه‌دست نداد وازهمین لحاظ فرمان حق‌را اجرا کردند وبرآدم آفریده ازخاك سجده‌بردند. مقام‌ابلیس درنظر این طایفه چنان‌که گذشت درحدی‌است‌که شبلی هنگام‌نزع‌آرزوی رسیدن بدان‌را می‌کرد «تا قدم برتارك عرش تواند نهاد» ودرمعرفت چنان است‌که «درهفتصد درجه معرفت سخن تواند گفت» «او آینه‌ایست که در پیش آدم داشته‌اند تا در وی نگرد وآدم آینه‌ای است‌که در پیش ابلیس نهاده‌اند تا در وی نگرد وبرخود گرید».

ابوبکر واسطی گفت: «باری راه‌رفتن ازاو باید آموخت که ملامت عالمی‌را به‌جان خرید ودر راه مردآمد». «جوانمردی است‌کشتهٔ خداوند که سنگ‌انداختن‌براو نه‌ازجوانمردی‌است». عطار کلمهٔ «لعنت» و «لعمرك» را که اولی نصیب ابلیس ودومی نصیب خواجهٔ کائنات شد هردو را پنج کلمه می‌داند که حقیقت را باید درآن جستجو کرد. وعین‌القضاه گوید که «اصل وحقیقت آسمان وزمین‌نورمحمد وابلیس آمد» ـ او پاسبان حضرت ودربان آستان عزت است‌که بنا به‌قول عین‌القضاه عاشق ودیوانهٔ جلال بود ومحك محبت الهی، آنچه براو گذشت رحمت بود نه‌لعنت. مظهر جبّاریت حق است همان‌طور که احمد مظهر رحمانیت اوست. داعیی است عاشق حق که ارادت عاشقانه‌اش مانع سجده به‌آدم شد. شحنهٔ مملکت‌قدس است وخواجهٔ خواجگان وسرور مهجوران. فانی در حق است وناصح خلق. داعی مطلق است ودربعد راه قرب می‌رود وزاویهٔ او برساق عرش نهاده‌اند. ازنظر عطّار اویکسونگر ویك‌کس بین‌بود وازآنجا که برسّر معنا دست داشت سرموئی التفات به‌هیچ موجودی جز حق نکرد از خطاب اخسئوا نهراسید وبرغیر حق سجده ننمود. نشانهٔ تیر پادشاه است ومنظور نظر ناظران.

اما در مثنوی، ابلیس فرشته‌ای است‌که راه طاعت‌را به‌جان‌می‌پیموده واز سالکان راه ومحرم درگاه واز عاشقان درگاه «وی» بوده و بدریای کرم معشوق همیشه امیدوار است.

گفت اول ما فرشته بوده‌ایم　　راه طاعت را به جان پیموده‌ایم

سالکان راه را محرم بدیم ساکنان عرش را همدم بدیم
ما هم از مستان این می بوده‌ایم عاشقان درگه وی بوده‌ایم
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند عشق او در جان ما کاریده‌اند
ای بسا کز وی نوازش دیده‌ام در گلستان رضا گردیده‌ایم
بر سر ما دست رحمت می‌نهاد چشمهای لطف در ما می‌گشاد
گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی گردند درهای کرم

ج ۲ نی ص ۳۹۲ س ۲۶۱۷ ج۲ علا ص ۱۲۷ س۴

سجده نکردن او بآدم از حسد بود حسدی که زائیده عشق مفرط است. معشوق ازلی اورا در بوته امتحان آزمود وازاین امتحان مردود شد، با این‌همه در بلاهم لذت می‌برد چون مات حضرت معشوقست وعاشق را از امر معشوق گزیری نیست.

ترك سجده از حسد گیرم که‌بود آن حسد ازعشق خیزد نه‌از حجود
هر حسد از دوستی خیزد یقین که شود با دوست غیری همنشین
هست شرط دوستی غیرت پزی همچو شرط عطسه، گفتن دیرزی
چونکه برنطعش جزاین بازی‌نبود گفت بازی‌کن چه دانم در فرود
آن یکی بازی که بدمن باختم خویشتن را در بلا انداختم
در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او
چون رهاند خویشتن را ای سره هیچ‌کس درشش جهت ازشش دره
جزو شش ازکل شش‌چون وارهد خاصه‌که بیچون ورا کژ مینهد
خود اگر کفرست وگر ایمان او دست باف حضرتست و آن او

ج۲ نی ص ۹۳۳ س ۲۶۴۲ ج۲ علا ص ۱۶۳ س ۱

ابلیس شعشعهٔ نور جلال را در آدم ندید وچون این نور از چشمو دید او مخفی بود آدم را صورت دید وهمین مسئله غلط‌انداز اوشد وبرآدم سجده نکرد.

ای هزاران کعبه پنهان در کنیس ای غلط انداز عفریت و بلیس
سجده‌گاه لامکانی در مکان مر بلیسان را ز تو ویران دکان
که چرا من خدمت این طین‌کنم صورتی را من لقب چون دین‌کنم

نیست صورت چشم را نیکو بمال تا ببینی شعشعه‌ی نور جلال
(نی، ج۶ ص۵۳۸س ۴۵۸۵) (علا، ج۶ ص۶۶۱ س۲۶)

جهان زائیدهٔ لطف وقهر ابدی است، وابلیس محك قلب ونقد چنین جهانی است. نه بد را نیك تواند کرد نه نیك‌را بد. او داعی وغماز است نه نیك‌وبدآفرین.

گفت ابلیسش گشا این عقد را من محکم قلب را و نقد را
امتحان شیر و کلبم کرد حق امتحان نقد و قلبم کرد حق
قلب را من کی سیه‌رو کرده‌ام صیرفی‌ام قیمت او کرده‌ام
قهر ولطفی جفت شد با همدگر زاد ازین هردو، جهانی خیروشر
نیك را چون بد کنم یزدان نیم داعیم من خالق انسان نیم
خوب را من زشت‌سازم رب نه ام زشت را و خوب را آئینه‌ام
او مرا غماز کرد و راستگو تا بگویم زشت کو و خوب کو
(نی، ج۲ ص۳۹۵ س۲۶۷۲) (علا، ج۲ ص۱۶۳ س۲۴)

ودر مثنوی، ابلیس تشبیه به‌آتش شده است.

آتشی را گفت رو ابلیس شو زیر هفتم خاك با تلبیس‌شو
(نی، ج۱ ص۳۳۵ س۱۶۲۳) (علا، ج۱ ص۱۴۵ س ۸۵)
آتش ونفطی نسوزی چاره نیست کیست‌کز دست‌تو جامه‌ش‌پاره‌نیست
طبعت ای آتش چو سوزانیدنیست تا نسوزانی تو چیزی چاره نیست
(نی، ج۲ ص۳۹۴ س ۲۶۵۴) (علا، ج۲ ص۱۶۳ س ۱۱)

اما این آتش چاره‌ای جز سوزاندن ندارد چون اورا برای همین‌امر ساخته‌اند. اوپاسبان حضرت است وچون سگان ترکمان نالایقان‌ومردودان را از بارگاه دور می‌کند.

گفت آتش من همانم آتشم اندر آ تا تو ببینی تابشم
طبع من دیگر نگشت و عنصرم تیغ حقم‌هم به دستوری برم
بر در خرگه سگان ترکمان چاپلوسی کرده پیش میهمان
ور بخرگه بگذرد بیگانه رو حمله بیند از سگان شیرانه‌او
من ز سگ کم نیستم در بندگی کم ز ترکی نیست حق درزندگی

(نی، ج۱ ص۵۲ س۸۲۹)
ملك ملك اوست فرمان آن او
ترکمان را گر سگی باشد به‌در
کودکان خانه دمش می‌کشند
باز اگر بیگانه‌ای معبر کند
(نی، ج۵ ص۱۸۸ س۲۹۳۹)

(علا، ج۱ ص۲۲ س ۱۸)
کمترین سگ بر در آن شیطان‌او
بر درش بنهاده باشد رو وسر
باشد اندر دست طفلان خوارمند
حمله بر وی همچو شیر نر کند
(علا، ج۵ ص۵۱۲ س ۵)

ابلیس درخود آدمی است نه‌موجود خارجی، ودر مثنوی همه‌جا مفاسد اخلاقی که در وجود انسانها نهفته است از قبیل حرص‌وحسد وظن وشك وجاه‌طلبی وفزون‌جوئی وگرسنه چشمی وغیره وغیره ابلیس نامیده شده. جهت اطلاع بیشتر ر.ك: ذیل کلمهٔ شیطان، وکتاب‌الرعایه، ص۱۱۷ تا ۱۲۳ وکشف‌الاسرار، ج۱ ص۱۶۵ به‌بعد وتمهیدات ص۲۵۴ تا ۳۵۴ و شکوی‌الغریب، ص۲۲ تا ۲۴ و اوصاف‌الاشراف، ص۳۹ و جامع‌الاسرار، ص۱۳۵ وبعد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ابن‌الوقت

وقت یکی از اصطلاحات صوفیان است که شرح آن‌را در ذیل‌همان کلمه باید دید: ر.ك: **وقت.** اما در معنای «ابن‌الوقت» آورده‌اند: «وقت باشدکه عارف را سکون واجب کند، ووقت باشد که اضطراب وحرکت واجب کند، ووقت باشد که شکر واجب کند، ووقت باشد که شکایت واجب‌کند، وقت‌باشد که صبر واجب کند، ووقت باشد که جزع واجب کند، ووقت باشد لقا واجب کند، ووقت باشد که نطق واجب‌کند، ووقت باشد که خاموشی واجب‌کند، ظاهرش برموافقت وقت می‌نماید، واصلش برحال خویش ووقت او، گاه صحبت خلق واجب کند، وگاهی عزلت و نفرت واجب‌کند، پس‌شیخ رحمة‌الله تعالی، براین معنا دلیل آورد وگفت «ولذلك قیل هو ابن‌وقته» وازاین معنی گفته‌اند که عارف فرزند وقت خویش باشد، ازبهر آنکه فرزند تبع‌پدر ومادر خویش‌باشد وچون‌عرقش

پاك باشد برسیرت وروش وراه پدر باشد. (شرح تعرّف، ج۴ ص۱۴۲)

ویقولون الصوفی ابن‌وقته: یریدون بذلك انه مشتغل بما هو اولی به فی‌الحال، قائم بما هو مطالب به‌فی‌الحین (رسالهٔ قشیریه، ص۳۱)، یعنی: بدین‌آن خواهند که صوفی بدان‌چه درحال شایسته‌تر وبدو سزاوارتراست اشتغال دارد وبدانچه ازوی خواهند درآن هنگام قیام می‌کند (حاصل آنکه صوفی در تصرف وقت است وعمل او باآن موافق). (حاشیهٔترجمهٔ رسالهٔ قشیربه، ص۸۹) صوفیان گویند صوفی، پسر وقت است ومرادآنست که تا او مشغول هست بدانچه اولی‌تر، اندر حال قیام همی‌کند بدانچه اندر آن‌وقت فرموده‌اند. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیربه،ص۸۹)

وقت برزخی باشد میان دو زمان: یك‌طرف با ماضی دارد ویك‌طرف با مستقبل، ودرخود سریع‌الزوال است اما کثیرالنفع است. متّجر سالکان است. باشدکه سالکی در بازار یك‌وقت به‌یك نفس دولتی یابد که همهٔ عمر در حمایت آن دولت باشد... کمترین نعمتی صاحب‌وقت را آنست که از تحسّر ماضی رسته است‌که «الفایِتُ لایُدرَك» یقین علم اوست و درنار انتظار مستقبل که موت احمر گفته‌اند نمی‌سوزد پس در هر نفسی اورا دوراحت به‌جان می‌رسد: شعر

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

این جایگاه معلوم شود که «الصوفی ابن‌وقته» را چه باشد. صوفی فرزند وقت است نه از راه ولادت، ولیکن ازراه ملازمت.

(یواقیت العلوم، ص۷۵)

والصوفی ابن‌الوقت، لانه‌لایدور مع‌الوقت کیف ماکان، ولاینظرالی مامضی ولا الی المستقبل. لان نظره الی الماضی والمستقبل یضیع علیه الوقت وربما ضیع اوقاتاً کثیره. وهذاشرط صحةالمراقبه. (فوائح‌الجمال، ص ۵۵)

اگر هستی درین میدان تو برکار نصیب خویشتن مردانه بردار
چو از ماضی و مستقبل خبر نیست به جز عمر تو نقدی ماحضرنیست
مده این نقد را بر نسیه بر باد که بر نسیه کسی ننهاد بنیاد

چو یك نقطه‌است ازعمر توبرکار / هزاران چرخ‌زن بروی چوپرکار
خوشی با نقـد ابن‌الوقت می‌ساز / چو بی‌کاران به پیش وپس‌مشوباز
اگــر تــو پس‌روی و پیش‌آئــی / بــلای روزگــار خــویش آئــی
(الهی‌نامه عطار، ص۲۳۷)

خلاصه آنکه: ابن‌الوقت به‌سالکی اطلاق می‌شود که در حال حاضر به‌وارد قلبی‌خود مشغول است وبه‌گذشته و آینده توجهی ندارد. همیشه پاسدار دل خود است ومراعات دل خویش می‌کند مراقب باطـن ودل خویش است وبا وقت خود مشغول است وبه‌هیچ‌امری ازامور دنیا جزاین مراقبه مشغول نیست واگر سالك در فکر فردا یا دیروز باشد ابن‌الوقت نیست.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیـق / نیست فردا گفتـن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستــی / هست را از نسیه خیـزد نیستــی
(نی، دفتر ۱ ص۱۰ ص۱۳۳) (علا، ج۱ ص ۴ س ۲۶)

صوفی ابن‌الوقت بـاشد در مثـال / لیك صافی فارغست از وقت‌وحال
(نی، دفتر ۳ ص ۸۵ س ۱۴۲۶) (علا، ج۳ ص۲۲۹ س۱)

هست صوفـی صفاجو ابـن‌وقت / وقت را همچون پدر بگرفته‌سخت
(نی، دفتر ۳ ص۸۱ س ۱۴۳۳) (علا، ج۳ ص ۲۲۹ س ۴)

ابو الوقت

ر ـك: صافی

اتّحاد

بکسر اول وتشدید تاء، در لغت به‌معنای یگانگی ویکی شدن است. (لغت‌نامه) و دراصطلاح سالکان اتحاد آن‌را گویند که شهود ووجود، واحد مطلق است از حیثیتی که مجموع اشیاء موجودند به‌حق و بـه‌خود

معدوم، نه ازحیث آن‌که سوی‌الله را وجودی است خاص‌که متحد شود به‌حق (کشف‌اللغات)ـ درعرف سالکان عبارت از شهود وجود حق واحد مطلقی است که همهٔ هستی به‌حق بدان موجودند. پس همهٔ اشیاء موجود به‌حق ومعدوم به‌خویش‌اند. نه ازحیث آنکه جز خدای را وجود نیست خاص‌که به‌حق متحد شود. (اصطلاحات، ص۸۷؛ وکشاف، ص۱۴۶۸) ـ اتحاد عبارت است ازظهور سلطان اصل که وجود مطلق است، برفرع‌که وجود مضاف به‌بنده است به‌حیثیتی که فرع‌را ازتصرف معزول گرداند و خود نایب‌مناب اوشود. (لمحات، ص۷۳)ـ اتحاد آنست‌که بنده آیینه حق گردد وحق آیینهٔ بنده. (جامع‌الاسرار، ص۲۵۳)

عطار در مسئلهٔ اتحاد وتبرئهٔ صوفیان از اتهامات ظاهریان گوید:

وجـود آیینه است امـا نهـانست / عـدم آیینـه را آیینـه دانست
هرآن صورت‌که درنقص‌وکمالیست / درین آیینـه عکسی و خیالیست
چو تو جز عکس‌یك‌صورت نبینی / همه با عکس خیـزی و نشینـی
تو پنداری که هر آورد و هر کار / ازآن عکس است‌کزعکسی‌خبردار
چو تـو در عشق آینـه نشینـی / نبینی آیینـه تـو روی بینـی
جهان و هرچه در هر دو جهانست / چو عکسست وترا بر عکس‌آنست
مشو زنهـار ای مـرد فضولـی / ازین معنی کـه من گفتم‌حلولی
حلول و اتحـاد اینجا حـرامست / ولیکن کـار استغـراق عـامست

(اسرارنامه ص ۹۶)

بدان که اهل اتحاد می‌گویند که نور خدای‌تعالی، به‌مثابهٔ شمع‌است وخلق عالم به‌مثابهٔ آینه‌هااند، اگرچه شمع یکی بیش نیست اما در هرآینه شمعی پیدا آمده است، وآینه که شنوا ودانا وبیناست ازاین شمع است که در اوست. پس اگرچه به‌صورت دوشمع است‌که می‌نماید، واهل خیال و حس دوشمع می‌دانند ومی‌بینند، اما به‌حقیقت هردو یکی است واهل‌دانش یك‌شمع می‌بینند، ویك شمع می‌دانند. اینست سخن اهل اتحاد. واین طایفه را اهل اتحاد از جهت این‌معنا می‌گویند که ایشان دوشمـع را یکـی می‌گویند: شمعی که درآینه است، شمعی که درمیان است.

بدان که اهل اتحاد می‌گویند که این سخن ازجهت تقریب فهم گفته می‌شود، واگرنه نور خدا محسوس نیست، و ضوء وشعاع ندارد. باید که کسی‌را، عکس وخیال وکثرت اجزاء در خاطر نیفتد. نور خدا کلی است ونور ما جزوی است، وجزویات را نهایت نیست، باآنکه جزئیات را نهایت نیست، کلی متجزی ومنقسم نیست، وچون کلی متجزی و منقسم نباشد، جزو نور درما نباشد، وکل نور هم درما نباشد، زیرا که کلی را جزء وکل نباشد، نور جزوی غیر نور کلی نباشد، بلکه نور جزوی عین نور کلی باشد، واین سخن جز به‌مثالی معلوم نشود. بدانکه انسان کلی است، وجزویات انسان‌را نهایت نیست. بااینکه جزویات انسان را نهایت نیست متجزی ومنقسم نیست، جزو انسان در زید نیست، وکل انسان هم در زید نیست، وزید غیر انسان نیست، بلکه زید انسان است وعمروانسان وخالد انسان الی مالاینتهی. اینست تمامی سخن اهل اتحاد.
(کشف‌الحقایق، ص۲۲)

ای درویش، اگرچه هرفردی ازافراد موجودات آیینه این نوراند، اما جام جهان‌نمای وآیینه گیتی‌نمای آدمیست . موجودات برآدمی ختم شد، وآدمی ختم موجودات آمد، یعنی به‌وجود آدمی عالم تمام شد وآیینه تمام گشت، وصفات واسامی وافعال این‌نور تمام ظاهر شدند، واین نور جمال وجلال خود را در کمال آدمی بدید، وصفات واسامی وافعال خود را مشاهده کرد. (انسان کامل نسفی، ص۲۵۰)ـ بدانکه باطن این‌وجود یك نور است. واین نور است که جان عالم است وعالم مالامال این‌نوراست. ظاهر این وجود تجلّی این نور است، افراد عالم مظاهر این نوراند. واین نور صفات بسیار داشت، مظاهر صفات هم بسیار می‌بایست تا صفات این‌نور تمام ظاهر شوند، به‌این‌سبب در عالم کثرت پیدا آمد. واگر این کثرت نبود، توحید را وجود نبودی. (همان‌کتاب، ص۲۵۴ و۲۸۶)

اتحاد ویگانگی عاشق ومعشوق ازروی حقیقت است نه ازراه‌صورت، برای اینکه هردو درصورت متضادند که یکی مظهر نیاز است ودیگری منبع بی‌نیازی. چنان‌که‌آینه بی‌صورت است اما میان آیینه وصورت‌اتحادی

است که شرح آن قابل عبارت بل‌پذیرای اشارت‌نیست. وعارفان ازاتحاد نه معنای لغوی خواهند که آن درشریعت کفر است، ودر حقیقت تبری ازکفر، چه از آن رایحه غیریت استشمام توان نمود که «لَیْسَ فِی‌الدّارِ غَیْرُهُ دَیّارٌ» پس اتحاد حالت استغراق عاشق است در حضرت معشوق، به‌مثابه‌ای که غیر او در وجود به‌نظر شهود در نمی‌آید واین نهایت سر عشق است.

از صفـای مـی و لطافت جـام — به‌هم آمیخت رنگ جام و مدام
همه‌جامست و نیست گوئـی می — یا مدامست و نیست گـوئی جام

واز این سخنان مفهوم می‌شود که مراد از اتحاد نه‌معتقد اهل الحاد است. (لب لباب، ص ۳۸۹)

توحید یکی کردن است واتحاد یکی شدن. آنجا «لاتجعل مع‌الله الها[1]» واینجا «ولاتدع مع‌الله الها[2]» چه درتوحید شایبهٔ تکلفی‌هست که‌در اتحاد نیست پس هرگاه که یگانگی مطلق شود درضمیر راسخ شود یا به‌وجهی به‌دوئی التفات ننماید به‌اتحاد رسیده باشد. واتحاد نه آنست که جماعتی قاصرنظران توهم کنند که‌مراد از اتحاد یکی شدن بنده باخدای، تعالی، باشد «تعالی‌الله عن‌ذلك علوّا کبیراً[3]» بل آنست که همه اورا بیند بی‌تکلف. آن‌که گوید هرچه جز اوست پس همه یکی است بل چنان که بنور تجلّی او تعالی شأنه بینا شود. غیر اورا نبیند ودیده دوبینش نباشد وهمه یکی شود. ودعای منصور حلاج که گفته است:

بینـی و بینـك انـی یناز عنـی — فأرفـع بفضلك انـی من‌البیـن

مستجاب شد وانّیت اواز میان‌برخاست تا توانست گفت: انا مَنْ‌اَهویٰ وَمَن‌اهویٰ‌اَنا. ودراین مقام معلوم شود که آن‌کس که گفت: «انا الحق» وآن‌کس که گفت: «سبحانی مااعظم شأنی» نه‌دعوای الهیّت‌کردند بل

۱ــ سوره مبارکه اسرائیل آیه ۲۲
۲ــ سوره مبارکه قصص آیه ۸۸
۳ــ سوره اسرائیل آیه ۴۳

دعوی نفی انیت خود واثبات انیت غیر خود کردند وهوالمطلوب (اوصاف‌الاشراف، ص ۴۹)

درجامع‌الاسرار آمده است: «اتحادی ازآن جهت ملعون ونجس بشمار می‌رود که خدای‌را در مظاهرش مشاهده می‌کند وخودرا با او می‌داند وحکم به‌اتحاد باحق بابقاء ودوئیت وغیریت نماید. علت تشنیع اهل ظاهر برصوفیان دراین‌باره به‌دوجهت است اول به‌سبب این مذهب (اتحاد) دوم به‌سبب اعتقاد به‌حلول اما نمی‌دانند که صوفیان حقیقی اعتقاد به‌این‌گونه اتحاد ندارند واین نوع حقیقت از مذهب آنان نیست ودرجواب ظاهریان درکمال وضوح گویند: من وقتی وجود غیررا مطلقا نفی می‌کنم وجز به‌یك وجود قائل نیستم چگونه ممکن است به‌اتحاد وحلول که هر دوبنا واساسش بردوبودن وکثرت نهاده شده است معتقد باشم. (جامع‌الاسرار، ص ۲۱۷).

حاصل کلام آنکه، به‌زعم صوفیان چون خداوند متعال خواهد بنده‌ای‌را مورد عنایت خاص قرار دهد اورا به‌وادی‌طلب ودرد معرفت وکسب سعادت ازلی وابدی اندازد. تاپس ازطی مراحل ومدارج کمالات معنوی، عروج روحانی یابد ودرهر مرحله‌ای به‌کمالی نایل‌آید که‌در مراحل قبل مانند آن‌را درك نکرده بود. تاآنکه به‌کلی از عوارض مادی منسلخ گردد وبا نفس کلی وسرانجام عقل اول متحد شود. ودراین مقام تمام عوارض ماهوی خودرا پس پشت نهد وقرب حقیقی اورا حاصل می‌شود. دراین حال می‌تواند بدون واسطه از ذات‌باری، تعالی، کسب فیض کند. چه طالب تا گرفتار عوارض مادیست با دوئیّت سروکار دارد وپیوسته در مجادله وستیز وتضاد می‌گذراند. همین‌که به‌مقام تصفیهٔ قلب وتزکیهٔ ذات نائل شد به‌اصطلاح صوفیان دربحراحدیت مستغرق خواهد شد وباآن متحد خواهد گردید. مانند قطره‌ای ضعیف که از راه دور پس ازطی مراحل ومنازل صعب خودرا به‌دریا رساند. تادر منازل ومراحل است گرفتار دوئیّت وتضاد است وهمین‌که به‌دریا رسید بادریا متحد خواهد شد وخواهد دانست که آنچه خود داشت زبیگانه تمنا می‌کرد.

مخالفان مسلك تصوف این طایفه‌را متهم به‌اتحاد وحلول کرده‌اند. خاصه پس از حسین‌بن منصور حلاج وادعای او و«اناالحق» گفتنش، این موضوع شیوع یافت که صوفیان معتقد به‌اتحاد و حلول‌اند و این عقائد بامسئلهٔ توحید اسلام سازگار نیست. وبه‌همین‌جهت این مسلك‌را مردود شمردند وبسیاری از اهل ظاهر آنان‌را کافر دانستند. مثلا صاحب تبصرةالعوام آورده است که: گویند خدای، تعالی، از حلول واتحاد منزه است خلاف صوفیان، ونصاری که ایشان دعوی حلول واتحاد کنند. (تبصره العوام، ص ۲۵۲)

جهت مزید اطلاع برکیفیت این اصطلاح در تصوف ر ـ ك: لمحات، ص ۷۳؛ وحدیقهٔ سنائی، ص ۱۳۱؛ ومقدمهٔ آلمانی فوائح‌الجمال، ص ۷۸۵ تا ۷۶۷؛ وجامع‌الاسرار، ص ۱۵۵ و ۲۱۷ و ۲۵۳؛ ولب‌لباب مثنوی، ص ۳۸۹ به‌بعد؛ وتبصرةالعوام، ص ۱۲۲ تا ۱۴۱؛ ونیز ر ـ ك ذیل کلمات استغراق وتوحید وحلول وعشق در این کتاب ـ وبرای اطلاع براحوال وعقائد حلاج ر ـ ك: طبری، ج ۱۳ ص ۴۵؛ وکامل ابن‌اثیر، ج ۸ ص ۴۳؛ وابن خلکان، ج ۱ ص ۱۵۶؛ وتاریخ بغداد، ج ۸ ص ۱۱۲ تا ۱۴۱؛ وتبصرةالعوام، ص ۱۲۲ به‌بعد؛ وطبقات‌الصوفیه، ص ۳۰۷؛ وکشف ـ المحجوب، ص ۱۸۹؛ و تذکرةالاولیاء، ج ۱ ص ۱۳۵؛ و نفحات‌الانس، ص ۱۵۴.

اما در مثنوی، اتّحاد به‌معنای خاص صوفیان امکان‌پذیر است. خاصه درمراحل عشق که‌عاشق می‌تواند آینه تمام نمای معشوق شود وجامع جمیع صفات او گردد، وچنان در وجود معشوق مستغرق شود که ازوجود خودش حتی نام هم باقی نماند، چون فنای سنگ درلعل وتبدیل اولی به‌دومی به‌طوری که دروجود لعل دیگر اثری از صفات سنگ که علت واساس واقعی وجود اوست باقی نمانده است.

در مجلد پنجم مثنوی، حکایتی است ذیل عنوان «اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت اگرچه متضادند، ازروی آنکه نیاز ضد بی‌نیازی است، چنان که آینه بی‌صورت است وساده است، وبی‌صورتی ضد صورت

است، ولیکن میان ایشان اتحادی است در حقیقت که شرح آن دراز است، والعاقل یکفیه الاشارة» آورده است که مجنون به‌علت مرضی که داشت ناگزیر شد تافصد کند، کسانش فصادی آوردند تا رگش بگشاید.

فصاد:

بازوش بست وگرفت آن نیش او | بانگ برزد در میان آن‌عشق‌خو
مزد خود بستان وترك فصد کن | گر بمیرم گو برو جسم کهن
گفت آخر از چه می‌ترسی ازین | چون نمی‌ترسی تو از شیرعرین
شیر وگرگ‌وخرس‌وهر گورودده | گرد برگرد تو شب‌گرد آمده
گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش | صبر من از کوه سنگین است‌بیش
منبلم از زخم ناساید تنم | عاشقم، بر زخمها بر می‌تنم
لیك از لیلی وجود من پرست | این صدف پر از صفات آن درست
ترسم ای فصاد گر فصدم کنی | نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که اودل روشنیست | در میان لیلی و من فرق نیست
(نی، ج۵ ص۱۲۷ س ۱۹۹۹) | (علا، ج۵ ص ۴۸۳ س ۹)

در ذیل همین حکایت آورده است: «معشوقی از عاشقی پرسید که خودرا دوست‌ترداری یامرا؟ گفت من‌از خود مرده‌ام وبه‌تو زنده‌ام. از خود وصفات خود نیست شده‌ام وبه‌تو هست شده‌ام. علم خودرا فراموش کرده‌ام واز علم تو عالم شده‌ام. قدرت خودرا از یاد داده‌ام واز قدرت‌تو قادر شده‌ام. اگر خودرا دوست دارم ترا دوست داشته باشم واگرترا دوست دارم خودرا دوست داشته باشم».

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان | در صبوحی کای‌فلان ابن‌الفلان
مر مرا تو دوست‌تر داری عجب | یاکه‌خود را راست گو یاذا الکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم | که پرم از تو ز ساران تا قدم
بر من از هستی من جز نام نیست | دروجودم جز تو‌ای‌خوش‌نام‌نیست
زان سبب فانی شدم من این چنین | همچو سرکه در تو بحر انگبین
همچو سنگی که شود کل‌لعل‌ناب | پر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندرو | پر شود ازوصف خود او پشت‌ورو

تا نشد اولعل خود را دشمن است / زآنکه یك من‌نیست‌آنجا دومنست
(نی، ج۵ ص۱۲۹ س۲۰۲۵) (علا، ج۵ ص۴۸۴ س ۸)

این اتحاد هنگامی دست می‌دهد که سالك درمراحل سلوك، درمقام واحوال عشق به‌کمال رسد وهمین‌که این کمال حاصل شد جلوهٔ صفات معشوق سراسر وجود عاشق را فرا خواهد گرفت وعـاشق در وجـود معشوق محو وفانی خواهد گردید. به‌عبارت دیگر عشق وعاشق ومعشوق یکی خواهد شد ودراین مرحله اتحادی که مورد نظر عارف است حاصل خواهد شد.

گفت عاشق‌دوست می‌جوید به‌تفت / چونکه معشوق‌آمدآن عاشق‌برفت
عاشق حقـی وحـق آنست کـو / چون بیاید نبـود از توتـای مو
صد چو توفانیست پیش آن نظـر / عاشقی بر نفی خـودخواجه مگر
سایه‌ای و عاشقـی بـر آفتـاب / شمس آید سایـه لا گردد شتاب
(نی، ج۳ ص۲۶۴ س۴۶۲۵) (علا، ج۳ ص۳۱۵ س ۱۵)

مولانا مانند سایر عارفان معتقد است که سالك تا ازانانیت خود نرهد به‌این اتحاد نخواهد رسید زیرا که‌هرکسی‌را نسزد که «انا» گوید وبراین اتحاد دست یابد. چون این صفت عارفان وعاشقان پاکبازی است که بدین مقام رسیده باشند. والا چه بسا که برای مبتدیان ویابه‌اصطلاح مولانا خامان که‌درطی سلوك دم از «انا» زنند وبه‌راه اتحاد وحـلول افتند وبه‌شرك وکفر گرایند.

پس نشاید که بگـوید سنگ انـا / او همـه تاریـکیست و در فنـا
گفت فرعونی انا الحق گشت‌پست / گفت منصوری انا الحق وبرست
آن انـا را لعنـةالله در عقـب / وین انا را رحمـةالله ای محـب
زانکه او سنگ سیه بد این عقیق / آن عدوی نور بود و این عشیق
این انا هو بود درسر ای فضـول / ز اتحاد نور نه از رای حلـول
(نی، ج۵ ص۱۲۹ س۲۰۳۴) (علا، ج۵ ص۴۸۴ س ۱۵)

همین مضمون‌را در جای دیگر آورده است: که فرعون چون به‌این

مقام نرسیده بود از سر کبر وعجب«انا‌ربکم‌الاعلی»[1] و «انا خیر»[2]، گفت وکافر شد. ومتذکر شده است که درك این مسئله یعنی دانستن فرق میان اتحادی که صوفی می‌گوید، بااتحاد وحلول فلسفی بسیار مشکل است‌وکار هرکس نیست. عارفی آگاه باید تااین افتراق‌را درك کند والا گرفتار اعتقاد به‌حلول وتضاد اتحاد وغیریت خواهد شد وبه‌کفر خواهد گرائید. درك این مسئله ذوقی است نه‌عقلی.

هین بدار از مصر ای‌فرعون‌دست / در میان مصر جان صد مصرهست
تو انا رب همی گوئی به عام / غافل از ماهیت این هر دو نام
هین مکن تعجیل اول نیست شو / چون غروب آری برآ ازشرق‌ضو
از انائی ازل دل دنگ شد / این انائی سردگشت و ننگ شد
زان انای بی انا خوش‌گشت جان / شد جهان او از انائی جهان
از انا چون رست اکنون شد انا / آفرینها بر انای بی عنا
اندرین بحث ار خرد ره‌بین بدی / فخر رازی رازدان دین شدی
لیك چون من لم یذق لم‌یدر بود / عقل و تخییلات او حیرت فزود
کی شود کشف از تفکر این انا / آن انا مکشوف شد بعد از فنا
می‌فتد این عقل‌ها در افتقاد / در مغاکی حلول و اتحاد

(نی، ج۵ ص۲۶۳ س ۴۱۲۷) (علا، ج۵ ص ۵۴۶ س ۱۹)

اتّصال

بکسر اول وتشدید تاء در لغت به‌معنای رسیدن وپیوستن وپیوسته شدن کار بی‌جداشدگی است. (آنندراج) در اصطلاح سالکان مرادف وصال ووصول است. (کشاف، ص ۱۵۵۷) .

ملاحظه شهود عارف را گویند در مرتبهٔ طور روحی، این معنا را که تعیّن وجود او در وجود مطاق مستهلك است. واین حالت سقوط

۱ـ سوره مبارکه نازعات آیه ۲۴
۲ـ سوره شریفه زخرف آیه ۵۲

اضافات وقیودات محقق گردد درعین مشاهده ذات قطع نظر از مقدمات نظری وقیودات فکری وتحصیل علم شهودی حضوری. (مرآة العشاق)ـ اتصال آنست‌که بنده ملاحظه کند که عینا متصل به‌وجود احدی است با قطع نظر از تقیّد وجود عینی خود، واسقاط همهٔ اضافات از او. پس‌ببیند که اتصال مدد وجود ونفس الرحمن است به‌اوعلی‌الدوام وبدون انقطاع، تا آنجا که بقای وجود بدان یابد. (اصطلاحات، ص ۸۸)

اتصال را سه درجت است: اول اتصال اعتصام، دوم اتصال شهود، سوم اتصال وجود. اتصال اعتصام تصحیح‌قصد است، وتصفیهٔ اراده، وتحقق حال. اتصال شهود رهائی از اعتلال، واستغناء از استدلال وسقوط اسرار پراکنده است. درجهٔ سوم اتصال وجود است واز این اتصال نـه نعتی می‌توان درك کرد نه مقداری به‌جز اشارتی واسمی.

(شرح منازل السائرین، ص ۲۴۲)

«هرچیز که به‌وی قرب روا باشد به‌وی اتصال روا باشد از برای آنکه قرب‌را نهایت است ونهایت قرب‌اتصال است. هم‌چنان که قرب حق تقرب مخلوقان نماند، بعد حق نیز به‌بعد مخلوقان نماند برای آنکه قرب حق ملازقت باشد وقرب حق ملازقت نیست هم‌چنین اتصال حق سبحانه به‌اتصال مخلوقان نماند که اتصال‌مخلوقان التقاء جسمین باشد یا جوهرین و حق جسم و جوهر نیست. و نیز هـرچه براو اتصال روا باشد پیش از اتصال منفصل باید واتصال بعدالانفصال از علامات حدوث است وبرقدیم علامات حدوث روا نباشد وحق قدیم است واز این معانی هیچ‌بر او روا نباشد ... پس معنای (اتصال) پیوستن به‌خدا آنست‌که بریده گردد به‌سر جز از خدا. وبه‌سر خویش جز خدا (به‌معنای تعظیم) هیچ چیز نبیند وجز او نشنود. معنای این سخن آنست‌که اتصال به‌خدا نه‌اتصال شخص است یا التقای جسمین. اتصال سِرّ است. واتصال سر التقای جسمین نباشد. لیکن مشغول گشتن سِرّباشد بحق، تعالی، وآن مشغول گشتن بـه‌حق به‌مقدار فراغت باشد ازغیر حق. وهم به‌آن مقدار که ازغیر حق فراغت

یابد منفصل گردد. وهم‌به‌آن مقدار که به‌حق مشغول گردد متصل گردد.»
(به‌اختصار از شرح تعرف، ص ۱۶۹ ـ ۱۷۲)

«نهایت جمله، احوال شریفه اتصال محب است به‌محبوب وآن بعد از فنای وجود محب وبقای او به‌محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست. وهمچنین درحال فنا وصول متصور نگردد. پس اتصال بعد از بقاء وجود محب به‌محبوب تواند بود، تا از سطوات نور تجلّی مضمحل‌نگردد بلکه قوت گیرد. واز این جهت اهل اتصال‌را در مکاشفات ومشاهدات هیچ ضعف‌تاری نشود وقوای‌ایشان ازتلاشی واضمحلال‌محفوظ بود. وهم‌چنان که قوای ایشان از تلاشی محفوظ بود. ذواتشان از تاثر وتغیر به‌سبب مخالطت باخلق ومشاهدات شواهد ممنوع بود.

واتصال بردوقسم است، اتصال شهودی واتصال وجودی. اتصال شهودی وصول سرمحب است به‌محبوب درمقام مشاهده، چنان که نوری گوید: الاتصال مکاشفات والقلوب ومشاهدات الاسرار. واتصال وجودی عبارت است از وصول ذات محب به‌صفات محبوب واتصافش. ومراتب آن را نهایت نیست. چه کمال اوصاف محبوب‌را غایت نیست واین حال‌را سیر فی‌الله گویند. چندان که منازل آن قطع کنند به‌نهایت نرسند وهر چه در دنیا بدان رسند هنوز اول منزلی بود از منازل وصول وبه‌عمر ابد در آخرت به‌نهایت آن نتوان رسید.

(به‌اختصار از مصباح الهدایه، ص ۴۲۹ و ۴۳۵؛ ونفـائس الفنون ج۲ ص ۴۳).

صاحب مرصادالعباد درفصل بیستم ازباب سوم کتاب خود شرحی مستوفی باقلمی سخت صوفیانه وعباراتی بسیار جان‌پرور درمعنای «وصول به‌حضرت خداوندی» آورده است که نقل آن همه از شیوهٔ این کتاب خارج است. فقط به‌رباعی ازآن همه افادات که حقا لب کلام وجان مطلب است اشاره می‌شود:

ای دل ره او به قیل وقالت ندهند — جز بر در نیستی وصالت ندهند
وانگاه در آن هواکه مرغان‌ویند — تا با پر و بالی پر وبالت ندهند

بدانکه اتصال ومواصله از مواردی است که مشایخ بدان اشاره کرده‌اند، وگفته‌اند هرکس که ازراه ذوق ووجدان به‌صفای یقین رسد دراین مرتبت است. وآنان‌را دراین رتبت تفاوت است: بعضی خدای‌را به‌طریق افعال جویند واین رتبهٔ تجلّی است که فعل اودر فعل خدای، تعالی، فانی شود، دراین‌صورت تدبیر واختیار از او سلب می‌شود وبه‌مقام وصول نائل می‌آید. وبرخی دیگر درمقام انس وهیبت متوقف می‌مانند بداتچه دلشان به‌مطالعهٔ جلال و جمال برآنان کشف می‌نماید، و این تجلی از طریق صفا است. و بعضی دیگر به‌مقام فنا می‌رسند و انوار یقین‌را درباطن، ومشاهده غیب‌را در شهود شامل می‌شوند، واین نوعی تجلی ذات است که خواص مقربین بدان رسند. وبالاتر از این حق‌الیقین است که در دنیا خواص بدان رسند، وآن سریان نور مشاهده است درسراسر وجود بنده که روح ونفس وقلب وحتی جسدش از آن محفوظ گردد واین بالاترین رتبه ومقام اتصال است. (عوارف‌المعارف، ص ۵۱۷)

قول مشایخ: اتصال مکاشفات قلوب است و مشاهدت اسرار. (ابوالحسن نوری) ـ یحیی‌بن معاذ رازی گفت: عاملان چهارند: تائب، وزاهد، ومشتاق، وواصل. تائب به‌توبهٔ خود محجوب است وزاهد به‌زهد خویش در حجاب است، ومشتاق‌را حالش در حجاب دارد، اما واصل‌را هیچ‌چیز حجاب نشود با خدای. ابوسعید قرشی گفت: واصل آنست‌که به‌خدای پیوندد وهیچ‌گاه ترسی ازقطع این وصل با او روی ننماید ومتصل کسی است که باجهد وکوشش خود به‌اتصال رسد وچون از کوشش بازماند، اتصال او منقطع گردد. سیاری گفت: اتصال مقام جلیل است وخدای، تعالی، چون خواهد که بنده‌ای به‌وصل رسد راه‌را براو مختصر کند ودوری‌را به‌نزدیکی بدل سازد. (عوارف المعارف، ص ۵۱۶) محقق‌ترمذی گفت که: مولانای بزرگ فرموده است: که همهٔ قرآن‌را تتبع کردم معنای هرآیتی و هرقصه‌ای این یافتم که ای بنده از غیر من ببر که آنچه از غیریابی از من‌بیابی بی‌منت خلق، وآنها که از من‌یابی ازهیچ‌کس نیابی، ای‌پیوسته پیوسته‌تر شو. الصلوة اتصال بالله، والزکوة

اتصال بالله، والصوم اتصال بالله. این انواع اتصالات است و ازهراتصالی مزه‌ای. خواه اول قرآن مطالعه کن، خواه از آخر قرآن، اینست که: ای ازمن گسسته بامن پیوند. (معارف محقق ترمذی، ص ۶۸)

حاصل کلام آنکه: اتصال نهایت احوال مردان خداست، وبه‌همین جهت تعریف وتعبیر آن برخود آنان نیز مشکـل است. وازهمین‌جهت عباراتشان در توضیح وتشریح این اصطلاح به‌لغز ورمز بیشتر نزدیك است تا تعریفی جامع ومانع. تا آنجاکه از مطالعهٔ آثار این قوم برمی‌آید، اتصال که نهایت سیر سالك است بعد از فنای وجود عـاشق، وبقای او به‌وجود معشوق حاصل می‌گردد، واین فنای در معشوق باعث ضعف قوا وقدرت وذات سالك نمی‌شود بلکه به‌قدرت وقوت او می‌افزاید. بدیهی است که این اتصال در اطوار روحی است که نتیجهٔ آن اسقاط اضافات ورهائی از جمیع قیود است ودراین حال سالك به‌کلی از ماسوی الله فارغ است وبه‌قول مولانا آستین بردامن حق بسته است.

چنین مرتبه‌ای هرکسی‌را میسر نیست، مگر برگزیدگان حق‌را که به‌مقام ولایت مطلقه ومعراج روحانی رسیده باشند، یا بتوانند به‌مقام‌قرب ووصول کامل نائل آیند. به‌طور خلاصه اتصال بریدن از خلق و پیوستن به‌حق است، وآن‌را بردو درجهٔ شهودی ووجودی تقسیم کرده‌اند: در مرحلهٔ اول یعنی «اتصال شهودی» محب ومحبوب سِرّاً در مقام مشاهده متصل می‌گردند [ر ـ ك: مشاهده]. و مرحلهٔ دوم اتصال ذات محب است به صفات محبوب ومتصف شدن عاشق است به‌صفات معشوق، واین همان است که در اصطلاح «سیرفی‌الله» نامند. وآن‌را نهایت نیست زیرا که آنچه در دنیا بدان رسند هنوز اولین مرحله ونخستین مرتبهٔ این وصول است، چه وصول عمر ابدی وحیات جاودانی خواهد.

جهت مزید اطلاع برکیفیت این اصطلاح ر ـ ك: شرح تعرف، ج ۳ ص ۱۶۹ تا ۱۷۲؛ و شرح منازل السائرین، قسم سابع؛ وتمهیدات، ص ۳۵۳ به‌بعد؛ وعوارف‌المعارف، ص ۵۱۶ به‌بعد؛ ومرصادالعباد، ص ۱۸۴ تا ۱۹۵؛ و مصباح‌الهدایه، ص ۴۲۹ به‌بعد؛ ونفائس الفنون، ج ۲ ص ۳۳

ونیز رــ ك ذیل کلمهٔ وصل در این کتاب.

مولانا نیز معتقد است‌که آدمی تا گرفتار عقل جزوی است ودر نقص وتراجع است راه اتصال براو مسدود است وهمین‌که از نقص رست ودر طریق کمال قدم نهاد وصول بدین‌مقام برایش میسر خواهــد شد. اولیاء الله از آنجا که رحمت کل‌اند توانسته‌اند بدین مقام رسند وبقیهٔ خلق که رحمت جزوی‌اند وقتی برایشان میسر است که به‌این اولیاء حق بپیوندنــد.

زان بیــاورد اولیاء را بــر زمین — تــا کندشان رحمــةً للعــالمیــن
رحمــت جــزوی بود مر عام را — رحمــت کلــی بــود همــام را
رحمت جزوش قرین گشته به‌کل — رحمت دریا بــود هــادی سبــل
رحمت جزوی، به‌کل پیوسته شو — رحمت کل را تو هادی بین ورو
تا که جزوست او نداند راه بحر — هر غدیری را کند ز اشباه بحــر
چون نداند راه یم کــی ره برد — سوی دریا خاــق را چون آورد
متصل گــردد به بحر آن گاه او — ره برد تا بحر همچون سیل وجو
(نی، ج۳ ص۱۵۳ س۱۸۵۴) — (علا، ج۳ ص۲۴۵ س ۱۴)

این اتصال از راه صورت نیست بلکه از راه معنا است. غرض از فنا که مقدمهٔ اتصال است فنای صوری نیست بلکه فنای معنوی است. منیت سالك در حق فانی می‌شود تا اتصال روی می‌دهد نه‌صورت او. به‌عبارت دیگر مولانا هم اتصال‌را اتصال روحی می‌داند نه صوری.

جنس ما چون نیست جنس شاه ما — مای مــا شد بهــر مای او فنــا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد — پیش پای اسب او گردم چو گرد
خــاك شد جان و نشانیهای او — هست بــر خاکش نشان پــای او
تا که نفریبد شمــا را شکــل من — نقل من نوشید پیش از نقل من
ای بسا کس را که صورت راه زد — قصد صورت کــرد و بر الله زد
این تعلقها نه بی‌کیف است وچون — عقلها در دانش بیچــون زبــون
جان کل با جان جزو آسیب کرد — جان ازو دری ستد در جیب کرد
(نی، ج۲ ص۳۱۵ س۱۱۷۳) — (علا، ج۲ ص۱۳۵ س ۱۴)

در دفتر چهارم آنجا که می‌گوید غرض من از سرودن مثنوی‌وصف حسام‌الدین چلبی است .

همچنان مقصـود من زین مثنوی ای ضیاءالحق حسام‌الدین توئـی
مثنوی اندر فروع و در اصـول جمله آن تست کـردستی قبـول

به‌اتصال عاشق ومعشوق ومحب ومحبوب اشاره کرده است که این اتصال در مراحل عالیهٔ عشق ممکن است واولیاء الله از این طریق به‌آن مرحله رسیده‌اند:

پیش من آوازت آواز خـداست عاشق از معشوق‌حاشا کی جداست
اتصـالـی بـی تکلف بـی قیاس هست رب الناس را با جـان ناس
لیك گفتم ناس من، نسناس نـی ناس غیر جان جـان اشناس نـی
(نی، ج۴ ص۳۲۳ س۷۵۹) (علا، ج۴ ص ۳۴۴ س ۱۴)

در حکایت دقوقی باز به‌این نکته اشاره می‌کند کـه دقوقی این اتصال‌را به‌علت برخورد به‌ابدال حق درعین سلوك ملاحظه کرد منتهی به‌صورت هفت شمع که گاهی یك شمع می‌شد وگاهی به‌صورت اصلی باز می‌گردید.

باز می‌دیدم که می‌شد هفت یك مـی‌شکافـد نور او جیب فلـك
باز آن یك بار دیگـر هفت شد مستی و حیرانـی مـن زفت شد
اتصـالاتـی میـان شمعهـا کـه نیاید بر زبان و گفت مـا
(نی، ج۳ ص۱۱۴ س ۱۹۹۱) (علا، ج۳ ص ۲۴۵ س۱۱)

این اتصال که مولانا غالبا آنرا به‌اتصال جوی ودریا ویکی شدن ومتصل شدن آب جوی با آب دریا تشبیه کرده است. درنظر او از آنجا که آخرین مرحلهٔ سلوك است فقط برای اولیاء کامل وقطب واقعی وولی مطلق میسر است. چنانکه درحکایت علی، علیه‌السلام، وجنگ او با دشمنش و «خدوانداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی، کرم‌الله وجهـه، وانداختن علی شمشیررا از دست» در مجلد اول آورده است که مولای متقیان، علیه‌السلام، درجواب خصم که علت انداختن شمشیر ونکشتن‌اورا سؤال کرد فرمود:

وانچ لله مـی‌کنـم تقلیـد نیست / نیست تخییل وگمان جزدیدنیست
ز اجتهاد و از تحـری رستـه‌ام / آستین بـر دامن حـق بستـه‌ام
گر همی پـرم همی بینم مطـار / ور همی گردم همی بینـم مدار
ور کشم بـاری بدانـم تـا کجا / ماهـم و خـورشید پیشم پیشـوا
بیش ازین باخلق گفتن روی‌نیست / بحر را گنجایی اندر جوی نیست
(نی، ج۱ ص ۲۳۴ س۳۸۵۶) (علا، ج۱ ص ۹۸ س ۲۳)

غرض اینست که کسی چون علی، علیه‌السلام، که دارای مقام ولایت مطلقه است می‌تواند بدین مقام نایل آید که آستین بردامن حق بندد واز تحرّی واجتهاد به‌علت رسیدن به‌مقام اتصال برهد. این‌ولی مطلق مورد نظر حق است، فیض الهی به‌وسیلهٔ اوبه‌خلق می‌رسد، چون‌رابط فیض حق وخلق است ووجود آدم صوری بسته به‌وجود این آدم خلـقی یا انسان کبیر است (ر ــ ك: آدم). وصف این موجود وکیفیت اتصال او در کلام نمی‌گنجد چون او به‌مقام «قاب قوسین‌او ادنی» رسیده است.

صـاحب دل آینـهٔ شش‌رو شـود / حق ازو در شش جهت ناظر بود
هرکه اندر شش جهت دارد مقـر / نکندش بـی‌واسطهٔ او حق نظر
گـر کند رد از بـرای او کنـد / ور قبـول آرد همو باشد سنـد
بی ازو ندهد کسی را حق نـوال / شمّه‌ای گفتم من از صاحب وصال
موهبت را بر کف دستش نهـد / وز کفش آنرا به مرحومان دهد
با کفش دریای کل را اتصـال / هست بی‌چون وچگونه و برکمال
اتصـالـی کـه نگنجد در کـلام / گفتنش تکلیـف بـاشـد والسلام
(نی، ج۵ ص۵۶ س۸۷۴) (علا، ج۵ ص۴۵۱ س۲۱)

اثبات

بکسر اول، در لغت به‌معنای نیك شناختن کسی‌را ودور نشدن از بیمار وملازم شدن ونوشتن وبازداشتن آمده است (آنندراج) ــ ودر اصطلاح صوفیان اغلب محو واثبات‌را دریکجا تعریف کرده‌اند وگویند

«المحو رفع اوصاف العاده والاثبات اقامة احکام العباده. فمن نفی عن احواله الخصال الذمیمه والتی بدلها بالافعال والاحوال الحمیده فهو صاحب محو واثبات». (رسالهٔ قشیریه، ص۳۹) ـ محو برداشتن صفتهای عادتی بود واثبات قیام کردن بود به‌احکام عبادات، هر که احوال خویش پاکیزه دارد از خصلتهای نکوهیده، وبدل کند به‌احوال واقوال پسندیده، خداوند محو واثبات بود... اما حقیقت محو واثبات ازقدرت بیرون آید ومحو آن بود که حق بپوشاند واثبات آن بود که حق اورا پیدا کند محوو اثبات اندرمقصوره مشیت بازداشته‌اند. قال‌الله تعالی «**یمحو الله مایشاء ویثبت**[1]». گفته‌اند محو کند از دل عارفان ذکر غیر واثبات کند بر زبان مریدان ذکرخویش. ومحو همگان‌را بود ولیکن اثبات آن‌را بود که سزای آن بود هر که اورا حق محو کرد از شاهد نفس او، اثبات کرد اورا به‌حق حق خویش وهر که‌را محو کرد از اثبات او بدو، اورا درمیان اغیار او کند واندر وادیهای تفرقه وی‌را بازداشت.

(ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۱۶)

محو واثبات نزدیک به‌فنا وبقاست ونزدیک به‌صحو وسکر است اما اندك تفاوتی است میان ایشان. اثبات عبارت از اینست که احکام عبادت را ثابت کند. عادت بشریت براین می‌آرد البته از عبادت تکلی وتکاسلی باشد، دفع این عادت شود. واثبات اینست که عبادت عادت گردد، چنان که یکی را نی غذا نی آبی میسر نیست البته اورا معیشت نباشد. جز براین عبادت شخصی که براین صفت شود هر چه کنند بروی او نتواند ازعبادت بازماندن... اثبات معامله است یعنی معامله‌ای که در نفس شخص زلتی نیاید وچون غفلت برود قلب وروح به‌تمام خویش متوجه به‌حضرت بکند.

اثبات مداومت تقاضا کند. اثبات ثابت کردن شیئی است وثابت این باشد که در وی تزلزلی نباشد وتجاوزی نباشد. اثبات آنست که خدای، تعالی، آن‌را اثبات کند ومحو واثبات به‌مشیت خداست. عنایت خدای، تعالی، از دلهای عارفان یاد غیر خودرا محو کند ودر زبان مریدان اثبات

۱ـ سوره مبارکه رعد آیه ۳۹

ذکر خویش کند. اورا متصف به‌صفت خویش گرداند. (به‌اختصار از شرح گیسو دراز، ص ۳۲۴ تا ۳۲۶) ــ مشایخ این طریقت به‌اثبات، اثبات سلطان حقیقت خواسته‌اند. وگویند که نفی صفات بشریت است به‌اثبات بقای حق. (کشف‌المحجوب، ص۴۹۴) ــ اثبات آنکه وجود مثبت اقتضا کند. (کشف‌المحجوب، ص ۵۵۱)

المحو: بازالة اوصاف النفوس، والاثبات بما ادیر علیهم من آثار الحب کئوس. والمحو: محو رسوم‌الاعمال بنظر الفناء الی نفسه و ما منه، والاثبات: اثباتها بما انشأالحق له من‌الوجودیة، فهو بالحق لابنفسه باثبات‌الحق ایاه مستأنفاً بعد ان‌محاه عن اوصافه. (عوارف المعارف،ص ۵۲۷)ــ ابن عربی گوید: الاثبات اقامة احکام العبادة، و قیل اثبات المواصلات. (تعریفات ص۲۳۷)ــ فما محوالعادات الا بأثباتها غیر ان صاحب‌الاثبات لابدان تکون‌له وصلة بالحق ولهذا یثبت احکام العادات... وقد علم صاحب هذالمقام، ان‌الله حکیم علم بما یجریه ویثبته فیثبت ما اثبته صاحبه. وان‌لم یفعل وطلب غیر ذلك فهو منازع. ومن نازعك وما هو بصاحب لك ولا انت بصاحب‌له ان نازعته، وکان الی العباد اقرب. فصاحب الاثبات دائم‌المواصله من‌الحق، فانه یثبت احکام‌العادات، لانه یشهده فیها فلا یمکن‌له مع‌هذا ان یطلب رفع احکامها ولا محوها.

(فتوحات مکیه، ج۲ ص۵۵۳).

محو نزدیك صوفیان عبارت است از ازالت وجود بنده. واثبات اشارت به‌تحقیق آن بعد ازمحو. ومحو واثبات مضاف‌اند با مشیت ازلی ومتعلق به‌ارادت لم یزلی «یمحواالله مایشاء ویثبت[1]». ومعنای فنا و بقا ومحو اثبات به‌یك‌دیگر نزدیك‌است. وفرق میان (آنها) ادراك نتوان‌کرد الا به‌اشارتی دقیق وایمائی لطیف. وآن‌آنست‌که بقا بعد ازفنای ذات صورت بندد واثبات لازم نیست که بعد ازفنای ذات بود. چنان‌که اثبات اخلاق مرضیه واعمال حسنه بعدازمحو ذمایم اخلاق وسیئات اصحاب تزکیه و ارباب تحلیه را، پس محو واثبات ازفنا وبقا عام‌تر باشد. (مصباح‌الهدایه،

۱ــ سوره مبارکه الرعد آیه شریفه ۳۹

ص۱۴۴)ــ اثبات نهادن، نیکی است برمواضع بدی وبیشتر آیات معانی است برصحیفهٔ دل و تبدیل اخلاق بد است به‌اخلاق نیکو، وتحصیل تشبّه به‌مقبولان مقبل... پس شرط طریقت اینست‌که سالك نخست اغیار را محو کندآنگه‌اسرار را اثبات‌کندکه «**الّارب‌العالمین**[1]» وسیدعالم، علیه‌السلام، همچنین محو کرد که **لااله** آنگه اثبات کرد کـه **الا الله.** وسنت راه ایزدی اینست‌که محو فرّاش‌فرستد آنگه از اثبات نقّاش فرستد. کـه «**یمحوا الله مایشاء ویثبت**[2].» اثبات تمسّك رونده است به‌محبت ذوالجلال‌و تحصیل کمال واخلاص است و اخلاص در محو است وخلاص در اثبات. محو قهر لوازم وجود است، اثبات استقرار درانوار وجود است. (صوفی نامه، ص۲۵۴)ــ اثبات اشاره است به‌تحقیق (وجود بنده) بعد از محو. ومحو واثبات مضافند با مشیت ازلی ومتعلق به‌ارادت لم‌یزنی.

(نفائس‌الفنون، ج۲ص ۳۷)

خلاصه آنکه، محو واثبات از بدایات طریقت است وآن عبارت‌است از محو اخلاق وسجایای ناپسند واثبات ملکات واخلاق پسندیده، و در مرحلهٔ بالاتر نفی صفات بشریت است واثبات سلطان حقیقت. به‌این‌صورت که سالك باید با راهنمائیهای شیخ ومراد خود بکوشد تا سجایای‌مذمومه‌ای را که بدان عادت کرده است ازخود دور کند واحکام عبادات را کـه نتیجه‌اش اوصاف حمیده است جایگزین آن‌کند تا آنجا که دراین امرثابت قدم شود وبه درجه‌ای رسد که اوصاف بشریت ازاو زایل گردد وملکات الهی جایگزین آن شود. واین‌همه به‌عنایت حق است نه‌سعی بنده، مشیت اوست که یاد غیررا از دل‌سالك می‌زداید وتخلق به‌اخلاق الهی را براو ثابت می‌نماید. صاحب اثبات دائم‌المواصله است یعنی چون به‌این مقام‌رسد برای همیشه ثابت‌قدم می‌ماند وبه‌گمراهی وبی‌راهی نمی‌گراید. ر.ك: **محوــ نفی ــ فنا وبقا.**

درمثنوی این‌کلمه در مقابل نفی آمده است وازاین‌دو یعنی نفی و

۱ــ فانهم عدولی الا رب‌العالمین. (سوره شعراء، آیه ۲۶ و ۷۷)

۲ــ سوره رعد آیه ۳۹

اثبات، نفی کلی اوصاف واثبات حقیقت را اراده کرده است:

ما چه باشد در لغت اثبات و نفی　　من نه اثباتم منم بی ذات نفی
من کسی در ناکسی دریافتم　　پس کسی در ناکسی دریافتم
(نی، ج۱ ص۱۰۶ س۱۷۳۴)　　(علا، ج۱ ص ۴۶ س ۲)

اثبات، هست مطلق است، ونفی عدم مطلق، منتها در عالم نیست را به‌صورت هست وهست‌را برشکل عدم نموده‌اند. درواقع ما عدمهائی‌هستیم واو وجود مطلق فانی نماست. علت سرگشتگی وضلالت از همین عدم تشخیص است:

نیست را بنمود هست و محتشم　　هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار　　باد را پوشید و بنمودت غبار
چون منارهٔ خاك پیچان در هوا　　خاك از خود چون برآید برعلا
خاك را بینی به بالا ای علیل　　باد را نی جز به تعریف دلیل
نفی را اثبات می‌پنداشتیم　　دیدهٔ معدوم بینی داشتیم
دیده‌ای کاندر نعاسی شد پدید　　کی تواند جز خیال و نیست دید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال　　چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
(نی، ج ۵ ص۶۵ س ۱۰۲۶)　　(علا، ج۵ ص ۴۰۰ س۲۶)

همین دگرگونی وباژگونه بودن موضوع، ونشناختن نفی از اثبات واخلاق مذموم از سجایای محمود، ورها نکردن عادت بد ونظایر آن‌باعث گمراهی بسیاری از سالکان می‌شود تا آنجا که خود را واصل وراهبر می‌پندارند ودر حقیقت راه خلق خدای را می‌زنند تا گرفتار ابتلاوامتحان خداوند شوند. مانند آن روستائی که خواجهٔ خود را گمراه می‌خواست کرد ولی امتحان حق، پرده از کارش برداشت و به‌رسوائی و فضیحتش کشاند. (ر-ك: قصهٔفریفتن‌روستائی‌شهری‌را.دفتر۳ص۳۵به‌بعد).

لاف درویشی زنی و بی‌خودی　　های و هوی مستیان ایزدی
که زمین را من ندانم زآسمان　　امتحانت کرد غیرت امتحان
باد خر کره چنین رسوات کرد　　هستی نفی ترا اثبات کرد

این چنین رسوا کند حق شید را
(نی، ج۳ ص۳۸ س۶۷۸)

این چنین گیرد رمیده صید را
(علا، ج۳ ص۲۵۸ س۱۳)

نفی واثبات ازامور تشبیه است اختلاف ظاهری آنها از اختلاف‌جهت است نه‌واقعیت. چون درحقیقت یك‌هست بیش نیست وآنچه ما آنرا نفی‌و اثبات می‌نامیم از عنایات اوست. وهمان‌طور که در مقدمه گذشت نفی و اثبات از عنایات حق است ومشیت او:

قطب گوید مر ترا ای سست حال
آنچه فوق حال تست آید محال
واقعاتی که کنونت برگشود
نه که اول هم محالت می‌نمود
نفی آن یك چیز واثباتش رواست
چون جهت‌شد مختلف نسبت‌دوتا
ما رمیت اذ رمیت از نسبت است
نفی و اثباتست و هر دو مثبتست
آن تو افگندی چو بردست تو بود
تو نه افگندی که قوت حق نمود
زور آدم‌زاد را حدی بود
مشت خاك اشکست لشکر کی شود
مشت مشت تست افگندن زماست
زین دونسبت نفی‌واثباتش رواست
(نی، ج۳ ص۲۵۸ س۳۶۵۸)
(علا، ج۳ ص ۲۸۹ س۲۱)

اثر

به‌فتح اول ودوم، در لغت به‌معنای نشان ونشان زخم وسنت رسول، علیه‌الصلواة والسلام است. و درمجمع‌السلوك روایتی است‌که اطلاق شود برکردار وگفتار پیغمبر، صلی‌الله علیه وسلم. وخبر دالّ است برقول‌پیغمبر نه برفعل او. وآثار برافعال صحابه هم اطلاق می‌شود. (کشاف، ص ۶۵)ـ
اثر سه‌معنا دارد: اول به‌معنای نتیجه که آن حاصل هرچیزی است، دوم به‌معنای علامت، وسوم به‌معنای جزء. (تعریفات، ص۴)

اثر نشانه وعلامت باقیمانده از چیزی است که آن چیز زائل شده باشد. وبعضی از مشایخ گفته‌اند: کسی که از «نظر»منع شود به‌اثر مأیوس گردد. ونشانۀ عدم اثر تعلل در ذکر است. خوّاص، رحمه‌الله، در معنای اثر وجواب دربارۀ سؤالی که راجع به‌توحید ازاو کرده بودند گفت:

تفرید به‌خدای، عزوجل، است در همهٔ اشیاء واعراض وروی کردن ازآثار اشیاء است که نفوس الحاق کند. (اللمع، ص۳۵۶)ـ اثر علامت چیزی‌باقی است بعد از زوال. حقیقتش رسم مدروس است در اطلال قلوب از خطوات عرائس غیوب. قال‌الله تعالی: **فانظر الی آثار رحمت‌الله**[1].
(شرح شطحیات، ص۵۷۷)

اجابت

اجابت: به‌کسر اول در لغت به‌معنای جواب دادن وقبول نمودن‌است. (آنندراج) و در اصطلاح قبول سؤال است در منادات به‌نعت مدانات.
(شرح شطحیات، ص۶۳۵)

اجتباء

به‌کسر اول وتاء، در لغت به‌معنای برگزیدن است، ودراصطلاح سالکان عبارت است ازآنکه حق، تعالی، بنده را به‌فیضی مخصوص گرداند که ازآن نعمتها بی‌سعی بنده را حاصل آید، وآن جز پیغامبران و شهداء وصدیقان را نبود. واصطفاء خالص اجتبائی را گویند که درآن به‌هیچ وجهی ازوجوه شائبه نباشد. (کشاف، ص۲۶۷)

احد

احد: به‌فتح اول ودوم در لغت به‌معنای یکی ونام خدای، تعالی، و در اصل وحد بوده است واسمی است اکمل از واحد. (کشف‌اللغات) ودر اصطلاح اسم ذات است به‌اعتبار انتفاء تعدد صفات واسماء و نسبت وتعیّنات (اصطلاحات، ص۸۸ وتعریفات، ص۸) ـ ذات را بی‌اعتبار صفات «احد» گویند وبه‌اعتبار جمیع صفات واحد گویند. (کشاف، ص۱۴۶۲)ـ اسم ذات بحت ومطلق معنا است به‌اعتبار سقوط اعتبارات وانتفاء اضافات از

۱ـ سوره روم، آیه شریفه ۵۰

اسماء وصفات. (مرآة العشاق)

ای درویش، وجود خدای، تعالی، در مکان وجهت نیست فوق و تحت ویمین ویسار ندارد. نوری است نامحدود ونامتناهی وبحری است بی‌پایان وبی‌کران... قابل تجزّی وتقسیم‌نیست، احد حقیقی است ودرذات وی به‌هیچ‌نوع کثرت‌نیست. (انسان‌کامل نسفی، ص۲۸۳)ــ ازاحدحقیقی چون خبردهند؟ آتش‌که جسم است، از ذات آتش خبر نمی‌توان دادن، تعریف آتش به‌لوازم آتش می‌توان کردن. احد حقیقی که نور مطلق است ترکیب واجزاء ندارد وجنس وفعل ندارد از ذات وی چون خبر دهند. (همان‌کتاب، ص۴۸۲)

سید حیدرآملی ذیل معنای «قل هوالله احد» آورده است‌که: فرق بین «احد» و «واحد» در آنست‌که غرض از «احد» وحدت ذات است بدون اعتبار کثرت درآن، یعنی حقیقت محض است که منبع تمام حقائق است، وآن‌وجود است من حیث وجود. و «واحد» ذات است به‌اعتبار کثرت صفات. (جامع‌الاسرار، ص۵۱؛ ونیز رــ ك ص۷۱ و۱۶۷ و۱۶۹ و ۳۱۶ همان کتاب، ونقدالنقود، ص۶۳۱ ضمیمهٔ جامع‌الاسرار).

احدیت

به‌فتح اول ودوم وتشدید یاء، اسم آن مرتبه است که درآنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند، وملاحظه عدم تقید او به‌تعدد نعوت وصفات کنند. (مرآة العشاق)ــ احدیت درنزد حکما عبارت است ازعدم تقسیم ذاتی واجب باجزاء. ونزد صوفیان مرتبه‌ای است برای فیضان اعیان واستعداد های آن در حضرت علمیه در مرحلهٔ اول، ومنبع فیضان وجود وکمالات آنست درحضرت عینیه به‌حسب عوالم واطوار روحانی وجسمانی در مرحلهٔ ثانی. ودر تحفة‌المرسله برای وجود حق، سبحانه، هفت‌مرتبه قائل شده‌است که به‌اختصار عبارت‌اند از: اول مرتبهٔ بدون تعیّن واطلاق و ذات بحت‌که احدیت است، دوم مرتبهٔ تعیّن اول‌که آنرا وحدت وحقیقت محمدیه‌نامند،

سوم مرتبۀ تعیّن ثانی که واحدیت وحقیقت انسانی نامیده می‌شود، چهارم مرتبۀ ارواح، پنجم عالم مثال، ششم عالم اجسام، هفتم مرتبه‌ای که جامع جمیع مراتب مذکوره جسمانی ونورانی وحدت واحدیت است که آن انسان کبیر یا انسان کامل است. (کشاف، ص۱۴۶۳)

سید حیدرآملی در تفسیر «قل‌هوالله احد» آورده است: ازاو به احدیت اخبار کنند چون دال است براینکه کثرت اعتباریّه در حقیقت ونفس‌الامر چیزی نیست، واحدیت اورا باطل نمی‌کند واثری در وحدت او ندارد بلکه حضرت واحدیه به‌حسب حقیقت عین حضرت احدیت است مانند توهم قطرات آب در دریا. (جامع‌الاسرار، ص۵۱)ـ احدیت و واحدیت حق، تعالی، چون احدیت و واحدیت عدد نیست. برای اینکه اگر چنین بود باید داخل در موجودات می‌شد، کما اینکه واحد عددی داخل در جمیع معدودات است یامبدء آنهاست. وباری، تعالی، اصلاداخل دراعداد موجودات نیست ومبدء آنها نیز نمی‌باشد. (جامع‌الاسرار، ص ۳۱۶) او نیز برای احدیت مراتبی قائل شده است که به‌اختصار عبارت است از «احدیّت حقیقیه» که به‌معنای وحدت ویگانگی جمع وتفرقه‌است. (ص۳۴۱) و «احدیت ذاتی» که رسیدن به‌مقام «اوادنی» و مشاهده و دیدن حضرت احدیّت است. (جامع‌الاسرار، ص۲۹۴) و «احدیّت‌محض» که چشم پوشیدن و عدم مشاهدۀ کلی هستی است جز مشاهدۀ ذات و وجود محض حضرت احدیت (جامع‌الاسرار، ص۲۹۴) ونیز در رسالۀ نقدالنقود به دو احدیّت دیگر به‌نام «احدیّت جمع اول وثانی». (جامع‌ـ الاسرار، ص۶۸۹) واحدیّت جمع بعدالفرق. (جامع الاسرار، ص ۳۴۱) قائل شده است که ذیل کلمۀ جمع وتفرقه به‌آن اشاره خواهد شد. رـك: **انسان کامل؛ جمع وتفرقه؛ وحدت و کثرت.**

احدیّت جمع

همان احدیّت است اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسب و اضافات در

ذات احدیّت، واتصاف بجامعیت صفات ذاتیه. (مرآة العشاق)ـ حقیقت سه است: اول حقیقت مطلق بالذّات که همان حقیقت خدای سبحانه وتعالی است، دوم حقیقت منفعله بالذّات که حقیقت عالم است. سوم احدیّت جمع است، از اطلاق وتقید وفعل وانفعال وتاثیر وتأثر که ازیك روی مطلق واز روی دیگر مقید است، باعتباری فعالست وباعتباری منفصل. (نقدـ النقود ص۶۸۹ ـ ونیز رـك: اصطلاحات ص۸۸ وتعریفات ص۸)

احسان

به‌کسر اول در لغت به‌معنای نیکوئی کردن ونیکـودانستن است (کشف‌اللغات). ودراصطلاح تحقق عبودیت است به‌مشاهده‌حضرت‌ربوبیّت به‌نور بصیرت یعنی رؤیت حق است به‌عین صفتش. (اصطلاحات ص ۸۹ و تعریفات ص۷) ـ کمال عبودیت وپرستش آفریدگاراست خالصاً لوجه‌الله چنانچه همیشه به‌نور بصیرت در مشاهده جمال باشد، وبه‌جان ودل در مطارحه انجمن وصال، احسان پرستش خداست چنان‌که اورابینی‌واگرتو اورا نبینی بدان‌که او تورا می‌بیند. (مرآة العشاق) ـ احسان آنست که خدای را پرستش کنی چنان‌که اورا می‌بینی والا او تورا می‌بیند، واین گونه احسان در معامله با حق است. اما احسان با خلق آنست که به‌جمع حقوقی که آنان با تو دارند وفا کنی، وآن‌که از قبایح خلق تغافل کند و ذکر محاسن آنان کند از محسنان است (حیات‌القلوب ص۲۲۷).

میدان پنجاه وچهارم احسان است. ازمیدان مراقبت، میدان‌احسان زاید. احسان آنست که سید ولد آدم صلی‌الله علیه وسلم روح قدس را علیه‌السلام گفت در جواب وی: «خدای‌را پرستی‌چنان‌که وی‌را می‌بینی». اولی‌تر خلق بیافت این میدان سه مردند: یکی غرقه گشته در دریای‌توحید، از زندگانی نومید، دو دیگر واله گشته در هیبت. سیم غرقه گشته در وجد (صد میدان ص۱۱۷ به‌بعد).

احسان اسم جامع نبوی است به‌جمیع ابواب حقایق وآن چنین است

که «پرستش کن خدای‌را چنان‌که گویا اورا می‌بینی». وآن برسه وجه است: اول احسان در قصد است به‌پاکیزه داشتن قصد ازروی علم ودانایی، وابرام واستواری آن به‌عزم وتصفیه آن قصد از روی حال. درجه دوم احسان دراحوالست تااحوال‌را ازسر غیرت رعایت‌کنی وآنرا بهنرمندی بپوشانی واز روی تحقیق آنرا تصحیح‌کنی. درجه سوم احسان در وقت است وآن‌چنان است‌که مشاهده را تا ابد فرونگذاری، و همتت را لحظه‌ای متوقف نسازی، ومهاجرت خودرا به‌جانب حق سرمدی سازی. (شرح‌منازل السایرین ص۱۳۸ به‌بعد وترجمه آن ص۱۲۹).

خدای تعالی فرمود: «**هل جزاء‌الاحسان الّا الاحسان**»[1] و در خبر آمده است که اسلام عمل وایمان واحسان رؤیت است. پس اسلام انقیاد است وایمان واعتقاد، واحسان اشتهاد است. پس‌هرکه‌این‌همه‌باخود دارد احکام براو ظاهر شود وحق براو به‌صورت تام جلوه کند. بنابراین‌احسان از حق رؤیت است وازحق مانند آن. (فتوحات المکیه ج۴ ص۲۵۳). یکی ازاخلاق صوفیان گذشت ومقابله به‌نیکی با بدی‌هاست. سفیان ثوری گفت: احسان آنست که به‌هرکس که با تو بدی کرد نیکی کنی، چون احسان محسن را چون نقدینه به‌بازار است‌که دهند وعوض گیرند. حسن گفت: احسان باید عمومیت داشته باشد وهمه را شامل گردد چون نور خورشید وباران وباد. (عوارف‌المعارف ص۲۵۳)ــ عفو آنست‌که از بدی‌درگذری واحسان آن‌که در مقابله بدی نیکی به‌کارداری واز جمله مکارم اخلاق عفو واحسان است، وصوفی را تخلّق بدین دوخلق از لوازم است.

(مصباح‌الهدایه ص ۳۵۷)

سید حیدر آملی در تفسیر آیه شریفه «**ثم‌اتقوا واحسنو والله یحبّ المحسنین**[2]» آورده است‌که: آیه‌اشارت است به‌توحیدذاتی ونهایت مراتب ومقام مشاهده، چه پس ازتوحید صفاتی چیزی جزتوحید ذاتی نیست. وبدین‌سبب مقام احسان را نهایت مراتب سالکین واقصی مدارج عارفین

۱ــ سوره مبارکه الرحمان آیه شریفه ۶۰

۲ــ سوره المائده آیه شریفه ۹۳

نامیده‌اند. وآن‌را (آیه‌را) باحسان مقید فرمود چون مقام مشاهده است وفرمود «احسنوا والله یحب‌المحسنین[1]» تا بندگان را به‌طریق امر یا از راه وصف بیاگاهاند، وبه‌آنان امر فرماید که پس ازایمان به‌توحید حصول توحید وصفی و ذاتی در تحصیل احسان است‌که آن مشاهده مظاهر آفاقی وانفسی است. (جامع‌الاسرار ص۵۱۷ ونیزص۵۹۷)

خلاصه‌آن‌که ،کلمه احسان در آثار صوفیان به‌سه معنا آمده است: یکی به‌معنای نیکی‌کردن به‌جای بدی واحسان نمودن به‌خلق از هرطبقه وطایفه‌ای بدون چشم داشت عمل متقابل، دیگر پرستش وعبادت‌حق‌تعالی به‌صورتی که او را ببیند و بداند که او نیز براعمال وعبادت او ناظراست، سوم به‌معنای مشاهده حضرت ربوبیت به‌نور بصیرت خاص ویقین صحیح که سالك پس از درك مقام توحید صفاتی و ذاتی بدان دست یابد و آن نهایت مقام مشاهده است.

جهت مزید اطلاع رـك: نامه‌های عین‌القضاه ج۲ ص۴۷۸ تا ۴۸۲ و شرح منازل السائرین ص ۱۳۸ تا ۱۴۱ وعوارف‌المعارف ص۲۵۳ به‌بعد و مصباح‌الهدایه ص۳۵۷ تا ۳۵۹ ونفایس الفنون ج۲ ص۱۵ وسراج‌القلوب ص۱۳۱ تا ۱۳۵.

در مثنوی، احسان چشمه آب رحمت است‌که دافع جمیع شرور و فرونشانندهٔ لهیب وآتش بدیها وزشتی‌ها وشر وفسادها است. روح پاك محسن آب حیوانی است‌که فرونشانندهٔ آتش دوزخ است، و به‌همین دلیل است‌که خدای تعالی جزاء احسان‌را جز احسان نمی‌دهد ولهیب جهنم و آتش‌سوزان آن‌را درقیامت برمؤمنی‌که عمری ازمال وجان خود احسان نموده است سرد می‌نماید.

گر همی خواهی تو دفع شر نار / آب رحمت بردل آتش گمار
چشمه آن آب رحمت مؤمن است / آب رحمت روح پاك محسن است
پس گریزان است نفس تو ازو / زانکه تو از آتشی او آب جو
(نی، ج ۲ ص۳۱۵ س ۱۲۵۲) / (علا، ج ۲ ص۱۳۲ س ۷)

[1] ـ سوره مائده آیه ۹۳

مؤمنان در حشر گویند ای ملك
مؤمن و کافر بر او باید گذار
پس ملك گوید که آن روضه‌خضر
دوزخ آن بود و سیاستگاه سخت
چون شما این نفس دوزخ خوی‌را
جهدها کردید و او شد پرصفا
دوزخ ما نیز در حق شما
چیست احسان را مکافات ای پسر
(نی، ج ۲ ص ۳۸۸ س ۲۵۵۴)

نی که دوزخ بود راه مشترك
ما ندیدیم اندرین ره دود و نار
که فلان جا دیده‌اید اندر گذر
بر شما شد باغ وبستان ودرخت
آتشیّ گبر فتنه جوی را
نار را کشتید از بهر خدا
سبزه گشت و گلشن و برگ ونوا
لطف و احسان و ثواب معتبر
(علا، ج ۲ ص ۱۶۱ س ۷)

احوال



ر ك: حال.

اخبات

به‌کسر اول فروتنی کردن وآرام گرفتن دل است (آنندراج). ـ دراصطلاح اخبات ابتدای مقام طمأنینه است وآن‌را سه‌مرتبه ودرجه‌است: اول حصول استغراق که عصمت ازشهوات، واستدراك اراده، وقصد به‌جانب الله برای سالك میسر شود. در درجهٔ دوم اراده سالك به‌سببی ازاسباب نقصان نپذیرد ووحشت برقلبش عارض نشود وراه براو بریده و منقطع نگردد. درمرحله ودرجه سوم مدح وذم خلق اورا مساوی شود ودائم به ملامت وسرزنش نفس خویش بپردازد وازنقصان وکمی وکاستی خلق تا درجه‌ای چشم بربندد. (حیاه‌القلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ ص۲۰۰) ـ سکونتی است که سالك‌را به‌قوّت شوق دست دهد چنان‌که خداوند متعال فرماید: «**واخبتوا الی ربهم**[1]» یعنی سکون وآرامش یابید. وازاین جهت

[1] ـ سوره مبارکه هود آیه شریفه ۲۲

اخبات ازاوایل مقام طمأنینه است وآن سرچشمه مأمنی است ازرجوع و تردد، وآن‌را سه درجت است: اول استغراق در عصمت شهوت است، دوم استدراك اراده غفلت وآرزوی طلب سکوت، دراین درجه اراده سالك به سببی نقصان نپذیرد و وحشت برقلبش عارض نشود وفتن روزگار از راه بازش ندارد، دردرجه سوم مدح‌وذم خلق اورا مساوی شود ودائماً ملامتگر نفس خویش گردد وبرنقصان خلق تادرجه‌ای چشم پوشد.

(شرح منازل‌السائرین ص ۵۱)

میدان سی ونهم اخبات است. ازمیدان تذلل اخبات زاید قوله‌تعالی «وبشر المخبتین[1]» اخبات نرم خوئی است، وتنگدلی و ترسکاری مردمی است که حقیقت اخلاق چشیده، وعذر خلایق بدیده و ازخویشتن رسته. نشان چشیدن اخلاص سه‌چیز است: ازتیمار زرق، وازکوشیدن، وازساختن جهان برآسودن. و درمداومت خدمت واستغراق اوقات وتصفیه انفاس آویختن. وجهان وجهانیان وآدمیان وجز ازایشان را ازادای خویش‌آزاد ساختن. واین سیرت ابدالان است. (صد میدان ص۸۶).

خلاصه آن‌که: یکی‌ازمراحلی که سالکان درطی‌طریقت‌می گذراندند مرتبه سکون و طمأنینه بوده است‌که مقدمات آن مرحله‌را «اخبات» می‌نامیدند واین کلمه را نیز که به‌معنای سکون وآرامش ونرمی وفروتنی است مانند سایر اصطلاحات خود ازقرآن کریم گرفته‌اند. (رك: سورهٔ هود آیهٔ ۲۲ وحج آیات ۳۵ و۵۳) وظاهراً ازدرجات ومراتبی است که مبتدیان پس ازگذراندن مدت‌ریاضت به‌آن‌می‌رسیده‌اند. درمنازل‌السائرین هم این کلمه جزو «ابواب» که مدارج اولیه سلوك است ذکر شده است. وآن سکون وآرامشی بوده است‌که ظاهراً پس‌ازطی مقامات ذکر وخلوت وریاضت حاصل می‌شده است.

در این مرحله سالك مبتدی به‌علت گذراندن مقام ذکر و خلوت و دیدن ریاضات خاص ازبند شهوات وعوامل آن ظاهراً رهایی می‌یافت، و ازتفرقه اراده وتشتت افکار وتردد وشك ودودلی واختلاط حواس وغفلت

۱ــ سوره مبارکه حج آیه شریفه ۳۵

نجات می‌یافت. ودرنتیجه شوقش به‌سکوت وآرامش ونوعی بی‌غمی افزون می‌شد، وازوحشت دل واضطراب وتاسه ودلهره خلاصی می‌یافت، وفتن ایام وگرفتاریهای روزگاراورا ازراهی‌که درپیش گرفته‌بود بازنمی‌داشت. تاآن‌جاکه مدح وذم خلایق، وبدگوئی‌ها وخوش‌آمدهای آنان برایش مساوی می‌شد، وثنا وهجای خلق در او اثری نمی‌کرد وراهش‌را نمی‌زد. وپیوسته به‌سرزنش وملامت نفس مشغول، وازنقص وتراجعی که در مردم مشاهده می‌کرد چشم می‌پوشید. خلاصه دراین مرحله سالك‌را سکون و آرامشی دست می‌داده است‌که باصبر وتأنی وکشش وکوشش بیشتری در این طریق قدم برمی‌داشت. رـك: **تذلل** و **سکون** و **طمأنینه**.

اختبار

به‌کسراول وتاء درلغت به‌معنای آزمودن وامتحان است (لغت‌نامه). ودر اصطلاح کاری‌را گویندکه موجب ظهور چیزی شود. اختبار از خداوند تعالی عبارت ازظاهر وآشکار کردن چیزی است‌که ازاسرار خلق خود دانسته است. چون علم خداوند متعال بردوقسم است: یکی علم‌درلوح که قبل ازوجود شیئی می‌باشد، ودوم علم است بعدازوجود شیئی درمظاهر خلق. واین معنی دوم اختبار است (تعریفات ص۷). و در اصطلاح‌صوفیان امتحان حق است صادقان‌را تابدان سبب آنان را به‌منازل خاصان رساند، وصدق آنان‌را بیازماید که حجتی شوند برمؤمنین وسبب و وسیله ادب مریدان گردند. (اللمع ص ۳۵۳).

خلاصه، اختبار آزمایش وامتحان حق است ازبندگان خود تااسرار خلق‌را بداند وصدق آنان‌را بیازماید، ومقام آنان‌را بالاتر برد تا برای سالکان ومریدان مبتدی نکته ادبی باشند رـك: **بلاء**.

اختیار

به‌کسر اول درلغت به‌معنای برگزیدن است (آنندراج). و در

اصطلاح: آن‌چه حق بر گزید بنده را، وحق اختیار بنده است چون بـه مشاهده صفت بعد از اتصاف به‌صفت رسید مختار گشت به‌همه معانی.(شرح شطحیات ص۵۷۲) ــ صوفیان به‌خلاف نظر سیدمرتضی بن‌داعی که آنان را جبری مذهب می‌داند (تبصره العوام ص۱۳۶ و۱۳۸) دراین موضوع نظری خاص دارندکه بدان اشاره می‌شود. نسفی جائی‌که ازروح بحث می‌کند آورده است: «پس تعریف روح آن باشدکه روح جوهر است‌که مکمّل ومحرك جسم است. درمـرتبه نبات بالطبع، و در مـرتبه حیوان بالاختیار و در مرتبه انسان بالاختیار والعقل. (انسان کامل ص۳۴) ودر جواب کسانی‌که گفته‌اند «هرچیز که درکتاب خدای نوشته است، دراین عالم سفلی آن‌چیز ظاهر خواهد شد، پس‌ما در رنج وراحت، و درسعادت وشقاوت، و درخیر وشر مجبور باشیم» آورده است: «بدان احکامی که درافلاك وانجم نوشته است احکام کلی است، نه‌احکام جزوی، واثرها که دراین عالم سفلی ازحرکات افلاك وانجم ظاهر می‌شوند، بروجه کلـی می‌شوند نه‌بروجه جزوی. به‌این سبب مارا اختیاری هست وحاصل کردن آن چه می‌خواهیم ودفع کردن آن چه‌نمی‌خواهیم به‌سعی وکوشش‌ما بسته است. اگر چنان بودی‌که درافلاك وانجم احکام جزوی نوشته بودندی. و اثرهاکه ازحرکات افلاك وانجم دراین عالم ظاهر می‌شوند بروجه جزوی ظاهر شدندی، مارا درهیچ چیز اختیار نبودی وسعی وکوشش ما ضـایع بودی ودعوت انبیا وتربیت اولیاء وتأدیب علما عبث بودی وتدبیر عقلا و معالجت حکما بی‌فایده بودی. (انسان کامل ص۱۹۹)

و در رساله شانزدهم‌که پس ازرساله پانزدهم که خاص مسئله جبرو اختیاراست آورده است: «ای‌درویش غرض ازاین‌درازکشیدن (موضوع) آن‌است،که تا تورا به‌یقین معلوم‌شودکه آدمی دراستعداد خود مجبوراست، ودرافعال خود مختاراست. وهیچ‌شك نیست‌که این‌چنین است. چون‌دانستی که آدمیان دراقوال خود مختارند، هرچه می‌خواهند می‌گویند و هرچه می‌خواهند می‌کنند وهرچه می‌خواهند می‌خورند. پس دعـوت انبیا و تربیت اولیا به‌جای خود است، وتدبیر عقلا ومعالجت حکماهم به‌جای‌خود

است، وسعی و کوشش آدمی وپرهیز واحتیاط آدمی‌هم به‌جای‌خود. (انسان کامل نسفی ص۲۱۲). وسرانجام در رساله توکل آورده است که «پیغمبر ما علیه‌السلام درویشی اختیار کرده است و باامت خود می‌گوید هرکه راحت وآسایش می‌خواهد در دنیا وآخرت، بایدکه درویشی اختیارکند وهرکه تفرقه وپراکندگی‌وبلاوعذاب می‌خواهد دردنیا وآخرت، بایدکه توانگری اختیار کند». (انسان کامل ص۳۲۹)

اما نحوه این اختیار را به‌زعم صوفیان از زبان هجویری بشنوید «به‌اختیار آن خواهند که اختیار کند، مر اختیار حق‌را براختیار خود. یعنی بدان چه حق تعالی مر ایشان‌را اختیار کرده است ازخیر وشر پسند کار باشند. واختیار کردن بنده مر اختیار حق‌را تعالی هم به‌اختیار حق بود، که اگرنه آن بودکه حق تعالی ورا بی‌اختیاری اختیار کردی وی اختیار خود فرونگذاشتی. و از ابویزید رض پرسیدند: که امیرکه باشد؟ گفت آنکه ورا اختیار نمانده باشد واختیار حق ویرا اختیار گشته باشد. واز جنید رض می‌آیدکه وقتی ویرا تب‌آمد گفت بارخدایا مرا عافیت‌ده بسرّش ندا آمد: که توکیستی که درملك من سخن گوئی واختیار کنی؟ من تدبیر ملك خود بهتر ازتو دانم. تو اختیار من اختیار کن. نه‌خودرا به‌اختیار خود پدیدار کن». (کشف المحجوب ص۵۰۳).

عین‌القضاه همدانی‌را دراین باب تفننی خاص است‌که: «آدمی در حرکات وسکنات مضطر است واگرچه اورا مختار بیند، درمختاری‌مضطر است. ای‌عزیز هم‌چنان مثلا که آتش دراحراق، ونان در اشباع وآب در اوراء وسنگ در فرود آمدن به‌زیر مضطرند وجزاین چیزی‌دیگرنتوانند». (نامه‌های عین‌القضاه همدانی ص۳۳۶). ـ «هریکی ازملك وملکوت مسخر کاری معیّن است، آدمی مسخر یك کار معیّن نیست ازروی ظاهر، بل مسخر مختاری است. وچنان‌که احراق درآتش بستند، اختیار درآدمی بستند. پس چون اورا محل اختیار کردند، اورا جز مختار بودن روی کار دیگر نبود، چنان‌که آتش‌را جز محرق بودن هیچ روی نبود. پس چون محل اختیار آمد، بواسطه اختیار، ازاو کارهای مختلف در وجود

آید. خواهد حرکت ازجانب چپ کند، خواهد ازراست، خواهد ساکن بود، خواهد متحرك. بدین‌سبب اورا به‌عالم ابتلا و احکام فرستادند. «لیبلوکم ایکم احسن عملا[1]». اما اگر خواهد مختار بود، واگر نخواهد جز این نتواند بود. مختاری اوچون مطبوعی آب و نان وآتش است».

(نامه‌های عین‌القضاه همدانی ص۲۳۷) . ـ درخاتمه اقوال صوفیان ازنقل قول ملاحسین کاشفی مجبوریم که گفت: «سالك‌را دربدایت حال باید دانست‌که نفس اورا اختیاری هست‌که امر ونهی و وعده ووعید برآن متفرع است‌که «ان‌النفس لامّارة بالسوء[2]» وامربی‌اختیار نباشد... متوسطان درآن مرتبه مجبوریت خود را مشاهده می‌نمایند... (وچون) بقای‌بعدالفنا اخصّ الخواص را دست دهد باز اینجا اختیاری روی نماید وچنان چه در بدایت مختار بوده اینجا نیزمختار باشد». (به‌اختصار ازلب لباب ص۴۵) .

حاصل کلام آن که، مسئله جبر و اختیار از جمله مسائلی است‌که از همان قرن اول هجری افکار مسلمانان را به‌خود مشغول داشت. و جمعی به‌اختیار انسان، وجمعی به‌مجبور بودن او معتقد شدند، وهردو فرقه‌جهت اثبات اقوال خود به‌آیات قرآن کریم و احادیث نبوی تمسك جستند. معتقدین به‌اختیارکه درتاریخ اسلام به «قدریّه» معروف شدند به طور مختصر قائل شدندکه «مردم درکار وپیشه خود آزادند وخداوند را در کار وپیشه یشان ودیگر جانوران قدرت وکاری نیست (ترجمه الفرق بین‌الفرق ص۶۲۲). مورخین گویند اولین کسانی‌که درمیان مسلمانان به‌اختیار انسان قائل شدند «معبد جهنی» و «غیلان دمشقی» بودند که اولین ازتابعین بود و درعهد حجاج بن یوسف به‌قتل رسید، ودومی پدرش ازموالی عثمان بن عفان بود ودرعهد هشام‌بن عبدالملك به‌قتل رسید. پس ازآنان معتزله وبسیاری دیگر ازفرق اسلامی براین عقیده رفتندکه ذکر آنان‌را درکتب ملل ونحل باید دید.

قدریّه اولین فرقه‌ای بودندکه باهمیت عقل ورعایت آن درموازین

۱ـ قرآن مجید سوره هود آیه ۹

۲ـ سوره یوسف آیه ۵۴

دینی توجه خاص داشتند. وبسیاری ازمحققین گویندکه این مسئله از مسیحیّت به‌اسلام کشانده شد و طرفداران اولیه بقدرمسیحیانی بودند نو مسلمان ویا مسلمانانی که زیر دست استادان مسیحی تربیت شده بودند.بحث درنحوه تفکر قدریه وآراء آنان ازموضوع ما خارج است‌جهت مزیداطلاع ر.ك: عقدالفرید ج۱ ص۳۳ وبیان‌التبیین ج۱ ص۴۳ و۱۵۶ و۲۱۵ و۲۳۹ وج۲ ص۱۸۱ وخطط مقریزی ص۱۷۵ به‌بعد وتبصره العوام ص۱۶۵ به‌بعد وترجمه الفرق بین‌الفرق ص۱۱۱ به‌بعد وفجر الاسلام ص۳۳۲ به‌بعد.

اختیار درنظر حکما ومتکلمین به‌اراده وقدرت اطلاق می‌شود که مقابل ایجاب است وگویند غرض ازاختیار آن است‌که فاعل، هر کاری که خواهد بکند وهر کاری‌که خواهد نکند، پس به‌عدم فعل مشیّت تعلق نمی‌گیرد بلکه اومعلل به‌عدم مشیّت است. ودراین‌باره حکما ومتکلمین‌را مطالبی است‌که‌به‌طور اختصار می‌توان آن‌را درکشّاف اصطلاحات‌الفنون ج۱ ص۴۱۹ تا ۴۲۱ دید. فرق شیعه خاصه امامیّه پیروی ازنظر امام جعفر صادق علیه‌السلام کردند که فرمود «لاجَبْرٌ وَلاتَفْوِیْضٌ وَلٰکِنْ اَمْرٌ بَیْنَ‌ـ الاَمْرَیْن». وگفتند این گفته امام قولی است سخت دقیق ودرك آن جز به‌نور کشف الٰهی میسر نیست. (جامع الاسرار ص۱۴۹). و این به غایت دقیق باشد وجز به‌ریاضت قوه‌عاقله بدان‌مقام نتوان‌رسید (اوصاف‌الاشراف ص۴۵) جهت اطلاع بیشتر ر.ك: الامام الصادق ج۲ ص۱۲۲ـ و بطور اختصار نظر شیعه‌را دراین باره می‌توان ازخبر دلکشی‌که سید حیدرآملی از «قطب‌العلماء الاسلام وامام ائمه اهل ایمان ومسند علوم‌کل ومقصد و منبع اصول طوایف مولانا وامامنا امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌ـ السلام» آورده است دریافت‌که درجواب سئوال مردی‌که درراه مدینه و شام ازاو پرسیدکه «آیا حرکت تو به‌شام به‌خواست خدا وقدرت او بوده است یانه» و در جواب فرمود: «توگمان می‌کنی قضا امری لازم و قدر امری [illegible] واگرچنان بود ثواب و عقاب باطل می‌شد ووعد و وعید [illegible] خدای تعالی [illegible] امری تخییری است و [illegible]کال. وَاَعْطای عَلَی‌الْقَلیل

کَثِیراً وَلَمْ یَعِصْ مَغْلوَباً وَلَم یَطع مُکْرِهاً. انبیارا به‌بازیچه نفرستاد و کتاب خودرا به‌عبث بربندگان نازل نفرمود. وزمین وآسمانها وآن چه در بین آنها است باطل نیافرید. «ذلك ظن‌الدین کفروا فویل للذین کفروا من‌النّار». (جامع‌الاسرار ص ۱۴۹).

صوفیان به‌خلاف‌تصور صاحب تبصرة العوام به‌اختیار انسان درافعال واعمالش معتقدند منتهی نحوه این اعتقاد باآن چه حکما ومتکلمین گویند فرق دارد. گویند آدمی مختار است به‌اختیار دوست ومختار مضطر است وازقبول این اختیار ناچار است همانطـور که درمثل آتش‌به‌احراق و سوزندگی مضطر است. واما درطی طریقت سالکان مبتدی در رد و قبول مسائل مختارند، ومتوسطان به‌علت درگیری خاصی که بااحوال و مقامات عارفان پیدا می‌کنند این اختیار ازایشان سلب می‌شود وناچار ازتسلیم به واردات غیبی واحوال درون‌خودند باید به‌پاسداری‌دل‌خود مشغول‌باشند و ازقبول آن چه براو می‌گذرد ناچار است، اما منتهیان‌را ازآن‌جاکه اتصال کلی واتحاد بامعشوق ازلی دست می‌دهد مانند خوداو درتمام امور مختار می‌شوند، خواست او خواست معشوق وناخواست او ناخواست اوست. به قول شاعر:

یکی درد و یکی درمان پسندد	یکی وصل و یکی هجران پسندد
من‌ازدرمان ودرد ووصل‌وهجران	پسندم آنچه را جانان پسندد

(دیوان باباطاهر عریان ص۵۱)

جهت اطلاع بیشتر برموضوع اختیار ر ـ ك: انسان کامل نسفی ص۱۹۶ تا ۲۵۴ ومصباح الهدایه ص۲۸ تا ۳۵ وحاشیه پرارزش استاد همائی برآن واللمع ص۳۵۲ وکشاف ص۴۱۹ به‌بعد وذیل کلمه جبر و تفویض دراین کتاب.

اما درمثنوی: چنان‌که اشاره شد موضوع جبر واختیار از جمله مسائلی است‌که همیشه و درهمه ازمنه مورد توجه علماء اسلام از هردسته وطبقه وفرقه‌ای قرار گرفته ودرباره آن بسیار سخن گفته‌اند. در مثنوی

نیز دراین باره بیشتر ازسایر مطالب بحث شده است وشاید درشش دفتر مثنوی بیش از شصت واند مورد می‌توان یافت که مولانا این بحث‌را به میان کشیده ونظر خودرا به‌صورت‌های گوناگون بیان فرموده است. به طور خلاصه او هم مانند سایر صوفیان خلق خداوند متعال را موجد افعال انسان می‌داند وافعال وکردار بشررا آثار خلق‌ایزد می‌پندارد.

کرد ما وکرد حق هر دو ببین — کرد ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان — پس مگوکس را چرا کردی‌چنان
خلق حق افعال ما را موجدست — فعل ما آثار خلق ایزدست

(نی، ج ۱ ص۹۱ س ۱۴۸۵) (علا، ج۱ ص ۴۵ س ۴)

منتها انسان در افعال خود مختار است و این اختیار، امری است حسی واحتیاجی به‌اقامه دلیل براین مسئله نیست. عجز آدمی در مقابل حوادث، وزاری اضطراری او درقبال مشکلات، ووجود صفاتی چون‌شرم وآزرم وخجلت، ودریغاگوئی‌های او در موارد فوت امور، واقدام آدمی به‌تعلیم وتربیت هم‌جنسان خود، خاصه درکودکی وغیره وغیره همه دلیل روشنی است براختیار آدمی درامور وافعال واعمال خود.

زاری ما شد دلیل اضطرار — خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست — وین دریغ و خجلت‌وآزرم‌چیست
زجر استادان و شاگردان چراست — خاطر از تدبیرها گردان‌چراست

(نی، ج۱ ص۳۹ س۶۱۹) (علا، ج۱ ص۱۶ س۲۴)

درجای دیگر به‌این دلائل حسی ادامه‌می‌دهد ومی‌فرماید هیچ‌گاه کسی به‌سنگ وچوب و یاجمادات وحیوانات امر ونهی نمی‌کند، چه عالم جماد ونبات وحیوان عالم جبر است نه‌اختیار، ووضع ساختمانی آن موجودات طوری است که اختیاربردار نیست، گربه چون گوشت بیند و اسب چون چشمش به‌جو افتد بی‌اختیار به‌طرف‌آن‌ها می‌روند.نبات وجماد نیز اختیار حرکت وجنب وجوش ندارند. به‌خلاف انسان که این‌اختیار به‌او داده شده‌است، که‌به‌خلاف حیوان‌می‌تواند بردواعی نفس‌خویش غالب شود وازآن‌چه می‌بیند یا می‌خواهد صرفنظر کند. منتها چون این اختیار

پدیدار نیست گاهی بشك می‌افتد ومنکر آن می‌شود. اما انکار این اختیار درواقع انکار حواس است. چون بشر نمی‌تواند حس خودرا منکر شود اختیار راهم که امری است حسی نباید منکر گردد لذا جبریان ناچار میشوند برای اثبات مدعای خود بسفسطه ومغالطه پردازند.

اختیاری هست مـا را بی‌گمـان — حسّ را منکر نتانـی شد عیـان
سنگ را هرگز نگوید کس بیـا — از کلوخی کس کجا جوید وفـا
آدمی را کس نگویـد هین بپر — یا بیا ای کـور تو در مـن نگـر
کس نگوید سنگ را دیـر آمدی — یا که چوبا تو چرا بر من زدی
امر و نهی وخشم‌وتشریف‌و عتیب — نیست جز مختار را ای پاك جیب
اختیـاری هست در ظلم و ستـم — من ازین شیطان ونفس‌این‌خواستم
اختیـار انـدر درونت ساکنست — تا ندید او یوسفی کف را نخست
اختیار و داعیـه در نفس بـود — روش دید آنکه پر وبالی گشود
سگ بخفته اختیـارش گشته گم — چون شکنبه دیـد جنبانیـد دم
اسپ هم‌حوحوکند چون دید جو — چون بجنبد گوشت گربه کرد مو
پس بجنبد اختیارت چـون بلیس — شد دلالـــه آردت پیغـام ویس
(نی، ج۵ ص ۱۹۵ س ۲۹۶۷) — (علا، ج ۵ ص ۵۱۳ س ۱۵)

در ذیل این ابیات بدونوع اختیار نیك و زشت وبد وخوب کـه صوفیان ازآن باختیار محمود واختیار مذموم تعبیر مـی‌کنند اشا، می‌فرماید ودنباله مطلب‌را چنین ادامه می‌دهد:

مخلص اینکه دیو وروح عرضه‌دار — هردو هستنـد از تتمّـه اختیـار
اختیاری هست در مـا ناپـدیـد — چون دو مطلب دید آید در مزید
اوستادان کـودکان را می‌زننـد — آن ادب سنگ سیه را کـی کنند
هیچ گویـی سنگ را فردا بیـا — ور نیایی من دهم بـد را سـز
هیچ عاقل مر کلوخـی را زند — هیچ با سنگـی عتابی کس کنـد
پس تسفطط آمد این دعوی جبـر — لاجـرم بدتر بود زین‌رو زگبـر
(نی، ج ۵ ص۱۹۲ س۳۰۰۵) — (علا، ج۵ ص۵۱۳س۲۹)

باز درجای دیگر همین بحث‌را ادامه می‌دهد که امر ونهی‌های بشر

به‌همنوعان خود تاآن‌ها را به‌راه راست وصراط مستقیم هدایت‌نماید، یا شور و غوغایی‌که درباطن خود جهت انجام‌امور حس می‌کنیم، یاپشیمانیها وخرسندیهایی‌که پس از انجام اعمال خـود مشاهده‌می‌کنیم همه دلیل براختیاراست. والا امربه‌معروف ونهی ازمنکر، ومشورت در امور، و تشخیص نیك و بد، وخرسندی وپشیمانی انسان در عواقب امور، تحقق پیدا نمی‌کرد وبرای انسان معنی ومفهومی نداشت.

درك وجـدانی بجـای حس بود — هر دو دریك‌جدول ای‌عم می‌رود
نغز می‌آیـد بـرو کن یا مکـن — امر و نهی وماجـراها و سخـن
این‌که فـردا این کنم یا آن کنم — این دلیل اختیـارست ای صنـم
وان پشیمانی‌که خوردی‌زان بدی — ز اختیار خویش گشتی مهتـدی
جمله قرآن امر و نهیست و وعید — امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ دانا هیچ عاقل ایـن کنـد — با کلوخ و سنگ خشم وکین کند

(نی، ج۵ ص۱۹۳ س۳۰۲۲) (علا، ج۵ ص ۵۱۴س۲۴)

دراغلب دفترهای مثنوی درباره این موضوع غور وبررسی شده ومطالب بسیار جالب و عمیقی‌آورده شده است‌که نقل آن‌همه دراینجـا میسر نیست. محض نمونه می‌توان مراجعه‌کرد به‌حکایت شیر و نخجیران، درجلد اول نی ص ۵۶ تا ۵۸ و جلد اول علا ص ۲۴ وذیل‌عنوان ماشاءالله کان، ج۱ نی ص۱۱۴ وج۱ علا ص۴۹ وحکایت اعرابی درویش وماجرای آن زن با او بعلت قلت درویشی ج۱ نی‌ص ۱۳۸ تا ۱۸۵ وج۱ علا ص۵۹ وحکایت اهل سبا، ج۳ نی ص ۱۸ به‌بعد وج۳ علا ص۲۶۰ به‌بعد وحکایت خر وروباه، ج۵ نی ص۱۴۸ به‌بعد وج۵ علا ص۴۹۵ به‌بعد ودعوت‌کردن مسلمان مغرا، ج۵ نی ص ۱۸۷ به‌بعد وج۵ علا ص۵۱۱ به‌بعد وحکایت‌هم درتقریر اختیار، ج۵ نی ص۱۹۵ وج۵ علا ص۵۱۲ وحکایت هم درجواب جبری واثبات اختیار، ج۵ نی ص۱۹۷ وج۵ علا ص۵۱۴ ومعنای ماشاءالله کان، ج۵ نی ص۱۹۹ وج۵ علا ص ۵۱۶ ومعنای قدجّف‌القلم ج۵ نی ص ۲۰۰ وج۵ علا ص۵۱۷ وپناه‌جستن به‌حق ازفتنه اختیار ج۶ نی ص۲۸۳ [illegible] ص۵۵۵.

به‌طوری که گفته‌شد درمثنوی راجع به‌این موضوع بسیار سخن‌رفته است خاصه‌در کیفیت عدم‌سازگاری‌این‌مسئله بامطالبی‌ازقبیل«**ماشاءالله کان**» ویا «**جف‌القلم بماهو کائن**» و بحث توکل درسلوك و نظایر آن‌که شرح آن‌همه دراینجا میسرنیست. جهت‌اطلاع بیشتر مراجعه‌کنید به‌ذیل‌کلمات: **توکل، تفویض، جبر، قضا، وقدر** وغیره.

اخلاص

به‌کسر اول درلغت به‌معنای پاك وخالص‌گردانیدن، و باکسی‌دوستی وبی‌ریایی داشتن وعبادت بی‌ریاکردنست. ودراصطلاح متصوفه اخلاص آنستکه ازغیر مبرّی‌آید وروی دل باحق داشته باشد، وهرکارکه کند و هرسخنی که گوید قطع‌نظر از خلق‌کند، وبه‌مدح و ذم ایشان التفات‌ننماید (کشف‌اللغات). ـ اخلاص در لغت ترك ریاست درطاعات. ودراصطلاح رهایی وتنزیه دل است ازهرگونه شایبه وکدورتی‌که صفای‌آن‌را مشوب دارد ومکدر نماید. وتحقق درآن چنان است‌که تمام‌چیزهارا چیزدیگری که غیر اواست مشوب ومکدرمی‌نماید، چون ازاین شایبه‌ها وکدورت‌ها رهاشد وصفا یافت آن‌را خالص نامند. واخلاص دراصطلاح صوفیان‌آنست که‌برای عمل خود شاهد دیگری جز خدای نطلبی. وگفته‌اند اخلاص تصفیه اعمال‌است ازجمیع غش‌ها وکدورت‌ها. ونیزگفته‌اند: اخلاص‌امری است سخت پوشیده وپنهان‌که نه‌فرشته‌را ازآن خبری است‌که تانویسد و نه‌شیطان‌راکه درآن فسادکند ونه هوی وهوس‌راکه دگرگونش نماید. وفرق بین اخلاص وصدق آنست‌که صدق اصل واساس است واخلاص‌فرع وتابع. وفرق دیگر آنست‌که اخلاص تحقق نمی‌یابد مگر بعد از دخول در عمل (تعریفات ص۸).

اخلاص به‌کسر اول، درنزد سالکین اخراج خلق‌است از معامله خدای‌تعالی، یعنی [illegible] را جز برای خدا انجام ندهد. و در جای دیگر آمده [illegible]

برخاست‌ها ودیگرگونیها وکردارها وگفتارهای سالك برای خدا انجام گیرد، در شرح قصیده فارضیّه آمده است: بدان‌که آن‌چه ازبنده ظهور یابد اعم ازاین‌که گفتار باشد یاکردار، عمل‌باشد یاحال، رویی به‌خلق دارد و رویی به‌حق سبحانه، آن‌که خودرا ازجانب خلق خلاص‌کند و روی به‌حق‌آرد اورا مخلص (به‌کسر لام) نامند و فعلش‌را اخـلاص گویند. وآن‌را بردوقسم اخلاص، و اخلاص اخلاص تقسیم کرده‌اند. اما قسم اول یعنی‌اخلاص برچهار قسم‌است. اول‌اخلاص درگفتار، دوم‌اخلاص درکردارکه درهمه اعمال رضای‌حق طلبد، سوم‌اخلاص دراعمال وعبادات شرعی، چهارم‌اخلاص دراحوال وواردات قلبی. اما قسم دوم یعنی‌اخلاص اخلاص آنست‌که سالك عمل خودرا به‌هیچ‌وجه من‌الوجوه نبیند بلکه‌همه اعمال‌را ازآن خدای‌تعالی داند بنابراین مخلص (به‌کسرلام) واقعی خدا است نه‌او. و در مجمع‌السلوك گوید اخلاص درعمل آنست‌که صاحب آن در دنیا و آخرت برآن عوض نخواهد و این اخلاص صدیقان است، اما کسی که بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل کند، او نیز مخلص است، لیکن ازجمله مخلصان صدیق نباشد. وهرکه‌عمل برای مجرد ریاکند، درمعرض هالکان باشد. (به‌اختصار ازکشاف اصطلاحات الفنون ص۴۳۱)

این‌کلمه‌راهم ازقرآن مجید گرفته‌اند واغلب به‌آیه شریفه «**ماامروا الا لیعبدالله‌مخلصین له‌الدین**[1]» استناد نموده‌اند ودرتعریف‌آن آورده‌اند: «حقیقت اخلاص در سلامت سالك است ازدووصف ریا وهوی (قوت‌ـ القلوب ج ۲ ص ۱۵۹) واصل دراخلاص نیت است ازاین جهت است‌که گفته‌اند: اخلاص بدون عمل بهتر ازعمل بدون اخلاص است ونیت اصل واساس اخـلاص است‌که «نِیّةُالمَرء خیرٌ مِنْ‌عَمَلِهِ». (ص ۱۶۵) سوره قل‌هوالله را اخلاص ازآن خواندند که‌آن خالص درذکرصفات خدای‌تعالی است ویا ذکر بهشت ودوزخ، وعده ووعید، وامرونهی آمیخته نشده‌است. (قوت‌القلوب ص ۱۶۵). ــ اخلاص اراده به‌طاعت خداوند تعالی است فقط به‌محض تقرّب به‌او نه‌چیز دیگری ازقبیل جلب‌نظر مخلوق وتصنّع

۱ــ سوره مبارکه بینه آیه شریفه ۴

وخودساختگی، یا کسب محمدت وخوش‌آیندگوئی خلق و بعضی دیگر گفته‌اند: «اَلاِ خْلاصُ اَنْ تَکْتَفیٰ بِعِلمِ‌الله تعالی بِعِلمُكَ» (حیاةالقلوب حاشیه قوت‌القلوب ص ۲۱۲).

اما معنی خلوص یکتای‌بودن است که چیزدیگر نیامیزد به‌اوچنانکه گویند ذهب خالص چون دراو هیچ غش نماند... مخلص فاعل است و مخلص مفعول. مخلص آن‌باشد که یکتای حق‌را باشد ومخلص‌آن باشد که حق‌تعالی اورا یکتاگرداند و هردو به‌معنای نزدیك ازبهر آن‌که هر که‌را حق‌تعالی خالص‌گرداند خالص‌گردد، وخالص نتواندگشتن تاحق اورا خالص نگرداند پس هر که مخلص باشد مخلص وهر که مخلص باشد مخلص باشد و اصل خلوص خروج است چون ازچیزی بیرون‌آید وجدا گردد. وخلوص آن باشدکه چون ازچیزی جداگشت گویند «خلص‌منه» وچون به‌چیزی رسیدگویند «خلص‌الله» و چون یکتا مرچیزی‌را گشت گویند «تخلص له» پس یکتا بودن حق‌را بااین تأویل‌که کردیم آن‌باشد که پس هرچیزی‌که ظاهر اورا از خدمت منع‌کند باآن چیز صحبت‌نکند وهرچیزی‌که سِرّ اورا از حق مشغول گرداند به‌آن‌چیز ننگرد وصحبت کردن باغیر حق شرك است ونظرکردن بدون‌حق جهل است وهیچ‌کس حق‌را به‌این وصف نباشد تاحق اورا به‌خود نکشد که جذب کشیدن‌است. (شرح تعرف ج ۲ ص ۱۱۵).

دراسرار التوحید آمده است: یکی پرسید یاشیخ اخلاص چیست؟ گفت رسول صلی‌الله علیه وسلم گفته است‌که: اخلاص سِرّی است ازاسرار حق، دردل وجان بنده، که‌نظر پاك او برآن سِرّ است و موحد که موحد است بدان سِرّ است... شیخ‌ما گفت: من‌کان حیوته بنفسه فتحیوته الی ذهاب روحه ومن‌کان حیوته بالاخلاص والصدق فهو حی بقلبه ینقل‌من‌دار الی دار. پس گفت: الاخلاص الذی لا یکتبه المکان ولا یطلع علیه‌انسان. شیخ‌ما گفت: هرکس‌که به‌نفس زنده است به‌مرگ بمیرد وهرکه‌به‌اخلاص وصدق زنده‌است هرگزنمیرد ازسرایی بسرایی نقل‌کند (اسرارالتوحید ص ۲۴۵). ـ واخلاص آن‌بودکه طاعت ازبهر خدای‌کند چنان‌که هیچ

چیز دیگر با آن آمیخته نباشد، وبدان طاعت تقرّب خواهد بـه‌خدای عزوجل، وباکسی دون‌خدای عزوجل تصنّعی نجوید، ومحمدتی چشم ندارد، واز خلایق جاهی‌امید ندارد، یا معنایی که‌آن‌را ازاین‌حد بیرون‌برد به‌ظاهر و باطن. واگر گویند: صافی کردن سِرّ بود از دیدار مخلـوق درست‌آید. واگرگویند اخلاص توقّی اخلاص بود از ملاحظت اشخاص درست‌آید. واز پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم می‌آیدکه‌گفت خداوند سبحانه وتعالی گفت اخلاص سِرّی است از اسرار من اندر دل بنده می‌نهم‌که او را دوست دارم. (ترجمه رساله قشیریه ص۳۲۲ ورساله‌قشیریه ص۹۵)

سهروردی پس ازنقل حدیثی‌که استاد ابوالقاسم قشیری به‌آن‌اشاره کرد آورده است‌که: «ملامتیان درتمسّك بـه‌اخلاص در میان صوفیان ممتازند اعمال و احوال خودرا مستور می‌دارند تاکس‌را بر صـدق و اخلاص آنان وقوفی نباشد». سپس آورده است‌که ذوالنون‌گفت علامت اخلاص سالك سه‌است: تساوی مدح و ذم خلق درنظر او، و فـراموشی دیدن اعمال در اعمال، وترك تقاضای ثواب عمل درآخرت. (عـوارفـ المعارف ص ۷۲). ـ ابونصر سرّاج درذیل عنوان «اشتباه اهل عراق در ماده اخلاص آورده است که «بزعم طایفه‌ای از صوفیان عراق اخلاص بنده درست نمی‌شود تاآنکه بکلی ازخلق چشم‌پوشد وموافقت خواست‌های آنها را اعم ازاینکه حق باشد یا باطل ننماید. (اللمع ص۴۲۱) سپس‌آورده است‌که «بنده رسیده به‌درجه مطلوب (اخلاص) بنده‌ای است مؤدب و مهذب‌که به‌ترك زشتی‌ها گفته ودرطاعات مجرّد شده باشد وعمل به‌ارادات کند تا منازل احوال ومقاما ت‌را طی کرده وبه صفا وپاکی اخلاص رسد. واماآن‌که اسیر هوای‌خود ورهین نفس‌شیطانی‌خویش‌است **«هوفی‌ظلمات بعضها فوق بعض اذ اخرج یده لم‌یکدیر اها[1]»** چنین‌کسی ازحال اهـل بدایات محجوب است چه‌گونه ممکن است به‌احوال بعدآن رسد.

(اللمع ص ۴۲۲).

اخلاص دربندگی نسیان ملاحظات یافرامـوش کردن هرگونـه

۱ــ سوره مبارکه نور آیه شریفه ۴۵

ملاحظه‌ای است. هر کس خدای‌را برای عطایای اودوست بدارد، خداوند اورا ازحقیقت قرب ووصال محروم دارد، وهرکه اورا برای وصالش بخواهد هرگزبه‌عطایا توجه‌نکند. (باباطاهر ـ شرح‌حال‌اوص ۵۹۷)

«اخلاص تصفیه عمل است ازهرنوع شایبه‌ای. وآن برسه درجت است: اول خارج نمودن رؤیت عمل ازعمل، ورهایی‌یافتن از طلب‌عوض عمل دربرابر عمل، وترك ادعای رضایت ازعمل خوداست. درجه دوم شرمساری ازعمل خود است باهمه بذل مجهود، وجهد وکوشش در پرهیز ازبزرگ‌نمودن ویا بزرگ‌دیدن عمل خود است، ودیدن عمل خود است درنور توفیق الهی ودانستن آن‌که ازعین وجود حق آمده است. درجه سوم خالص‌کردن عمل است به‌خلاصی ازعمل، بگذاری تا بر مسیر علم سیرکند وخود در مشاهده حکم سیرنمایی وخویشتن‌را ازبند رسوم آزاد سازی. (شرح منازل‌السایرین ص ۶۸ وترجمه‌آن ص ۷۱).

«ازمیدان موافقت میدان اخلاص زاید. قوله تعالی «**انی امرت ان اعبدالله مخلصا له‌الدین**[1]». اخلاص ویژه‌کردن است و آن برسه‌قسم است: اخلاص شهادت وآن دراسلام است، واخلاص خدمت وآن درایمان است، واخلاص معرفت وآن درحقیقت است. اخلاص شهادت را سه‌گواه است: کوشیدن برامر وی، وآزرم ازنهی وی، وآرمیدن به رضای وی «**الا لله الدین الخالص**[2]». واخلاص خدمت‌را سه‌گواه است: نادیدن خلق در پرستیدن حق، ورعایت سنت درکارحق، ویافت حلاوت برخدمت حق. قوله تعالی «**وما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین**[3]». و اخلاص معرفت را سه‌گواه است: بیمی‌ازگناه بازدارنده، وامیدی برطاعت دارنده، ومهری حکم راگوارنده. قوله تعالی: «**انا اخلصناهم‌بخالصه**[4]».

(صد میدان ص ۵۶)

۱ـ سوره مبارکه زمر آیه شریفه ۱۴
۲ـ سوره زمر آیه ۳
۳ـ سوره بینه آیه ۵
۴ـ سوره ص آیه ۴۶

ابن عربی گوید: اسم احد اطلاق میشود برجمیع اشیاء از فرشته و فلك وستاره وطبیعت وعنصر ومعدن ونبات وحیوان وانسان. این اسم گاهی بالغت الهی توأم است چنان‌که فرمود: **«قل هوالله احد»**. و گاهی بالغت کونی چنان‌که فرمود: **«ولا یشرك بعباده ربه احداً»**. و هیچ‌صنفی از اصناف ماسوی‌الله نیستند مگراینکه چیزی‌را عبادت می‌کنند: بعضی به‌عبادت فرشته مشغولند، وبعضی به‌عبادت‌کوکب، برخی عبادت افلاك کنند و جمعی عبادت عناصر، ودسته‌ای به‌عبادت احجار مشغولند وعده‌ای به‌عبادت درختان، وگروهی پرستش حیوان‌کنند وزمره‌ای پرستش جن، وفرقه‌ای‌هم پرستش انسان نمایند. اما مخلص درعبادت‌کسی است‌که عبادت ذاتی او شده باشد و جز واجد وخالق خودکه همان خدای تعالی باشد قصدی نداشته باشد و عبادت خودرا به‌اخلاص به‌او گذارد و بس. (فتوحات المکیّه ج ۲ ص ۲۲۱)

آن قوم‌که مؤمن مخلص‌اند، خدای عزوجل مثل ایشان در کتاب عزیز خویش یادکرد. کما قال‌الله تعالی: **«الم ترکیف ضرب‌الله مثلا کلمة طیّبة کشجرة طیبة[1]»** ایشان آن قوم‌اندکه توحید ایشان از زبان ایشان برآید، رنگ اخلاص دارد وتوش محبت دارد، ومرکب تقوی دارد و عنان ادب دارد وتنگ توکل دارد ورکاب صدق دارد و لگام تفویض دارد و غاشیه نواخت دارد. (انس التائبین ص۸۶) هرچه فراکس‌دهی، آن‌را رنگی یا بوئی یاطعمی یا ازاین چیزها چیزی باید، کار اورا رنگ اخلاص‌باید تا از تو قبول‌کند. وبااخلاص حرمت باید، اگر این نباشد، عبادت همه عابدان بیاری‌که رنگ اخلاص وبوی حرمت ندارد، همه باد است. واگر یك‌کار از تعظیم وحرمت بکنی، کار دوجهانی تو راست آید. کاری عظیم است بی‌نیازرا خشنودکردن وکاری آسان است نیازمند را خشنودکردن. واین کار بدین عظیمی سهل بـه‌رنگ اخلاص گـردد، نه‌هرچند بیشتر کنی بهتر باشد، هـرچه بـه‌اخلاص‌ترکنی بهتر بـاشد (انس‌التائبین ص۹۵).

۱ــ سوره ابراهیم آیه ۱۴

پس مرید را حلیه اخلاص بباید در حرکت و سکون، چنان که هر چه کند از عبادت و خدمت و خلوت در آن مخلص باشد و محض قصد او به طلب رضا و ادای فرمان خداوند عالم باشد که بداند که معبود مطلق و اصل عبودیت او است و هر عبودیت که در آن اخلاص نباشد مجاز است ومجازرا بردرگاه عزت‌قدر وقبول نیست. وچون مریدمخلص وصادق‌گردد، دراعمال دولت‌ها بیند. ازآن اخلاص بندها گشاده شود و مفاتیح رحمت از حضرت به‌وی فرستد. وآن‌جاکه مشایخ جمله‌فرموه‌اند غرض نه‌مجرد نشستن وناخوردن مرید است‌که مراد آنست تا به‌جمعیت خاطر مخلص‌گردد تابه‌اخلاص اومفتاح درگاه‌الهام شود. چنان‌که رسول علیه‌السلام عبارت‌کرد‌که: «من اخلص‌لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه». اگر چهل‌سال بنشیند به‌جای‌آن چهل‌روز، یا چهارصد روز به‌عوض آن، چون مخلص نباشد ودل به‌نوراخلاص‌آراسته نباشد هیچ فتح و فتوح نیابد که نظر خداوند بدان اخلاص نیست اما هر که چهل‌روز به‌اخلاص خلوت و جمعیت پیش‌گیرد و نور اخلاص بردل گمارد، و رقیب و حارس خویشتن گردد، خواطر او جاسوسان ملاء اعلی گردند که اخبار عالم علوی به‌وی آرند و چشمه‌های حکمت به‌حکم رحمت دردل او پدید آید وزبان اوبه‌بیان وتبیان ایمان ناطق شود که «من کان‌الله کان‌الله له». (صوفی‌نامه عبادی ص ۱۵۱).

غزالی دراحیاء العلوم الدین پس از ذکرآیات قرآن مجید و نقل احادیث از رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم درباره اخلاص و تاویل صوفیانه آنها آورده است‌که: بدانکه هرچیزی تصور شایبه غیریت درآن رود وچون ازاین شایبه پاك شود وازآن خلاصی یابد خالص نامیده می‌شود. چه اخلاص ضد شرك‌است وهرکس‌که مخلص نباشد مشرك‌است، وشرك‌را درجاتی است پس آن‌چه ضد اخلاص است درتوحید تشریك در الهیّت است. وشرك بردونوع جلی وخفی است هم‌چنین اخلاص. این اخلاص وضد آن از واردات قلبی است و محلش دل است واساس آن قصد و نیت است پس اگرکسی صدقه‌دهد وغرضش ازآن ریا باشد مخلص

نیست واگر غرضش تقرب به‌خدای تعالی باشد مخلص است. اما عـادت برآن‌جاری است که اسم‌اخلاص‌را مخصوص به‌تجرید قصدتقرب به‌خدای تعالی ازجمیع شوایب کنند. (احیاء العلوم الدین ج۴ ص۳۲۵)

درکیمیای سعادت آورده است «بدان‌که چون نیت بشناختی کـه باعث برعمل وی است ومتقاضی وی است، آن متقاضی اگر یکی بود آن را خالص‌گویند. وچون دوباشد آمیخته باشد وخالص نبود. مثلا هرکه روزه دارد برای خدای تعالی ولکن پرهیز از خوردن نیز مقصود بود برای تندرستی، یاکم‌مؤنتی مقصود بود نیز، ... یا بنده‌ای آزاد کند تاازنفقه‌آن برهد یا حج‌کند تا در راه قوی وتندرست شود، یا تماشاکند و شهرها بیند. یا نمازشب‌کند تا خوابش نگیرد. یاعلم آموزد تا کفایت خویش به‌دست تواند آورد. یا مصحف نویسد تا خطش مستقیم شود. یا طهارت‌کند تاخنك شود و پاکیزه گردد. یا درمسجد اعتکاف‌گیرد تاکرا جایش نباید داد. یاسایل‌را صدقه‌دهد تا از ابرام اوبرهد. یا خیری‌کندکه به‌صلاح معروف شود. این‌ریا باشد. اما این‌همه اندیشه‌ها اخلاص را باطل کند، اگر اندك باشد یا بسیار. بلکه خالص آن بودکه دروی نفس‌را هیچ نصیب نشود. بلکه برای خدای تعالـی باشد وبس. چنان‌کـه از رسول صلوات‌الله پرسیدند که اخلاص چیست؟ گفت آن‌که گویی «ربی‌الله وثم فستقم کما امرت[1]» گویی خدای وبس وراه راست‌گیری. وازاین‌گفته‌اند که هیچ چیز صعب‌تر ودشخوارتر از اخلاص نیست و اگر همه عمر یك خطوه به‌اخلاص درست شود امید نجات بود.

(به‌اختصار ازکیمیای سعادت ص ۷۵۷ و ۷۵۸).

برمرید واجب است بداندکه هیچ مقام وحال وعبادت او صحیح نباشد الاکه اخلاص به‌آن قرین‌گردد. واخلاص تصفیهٔ عمل است ازرؤیت خلق... ومردرا مقام اخلاص‌آن گاه صحیح شودکـه مقادیر خلایق را بشناسد، یعنی ضعف خـلایق و قِلّت منفعت و مضـرت ایشان را بدانـد (اوراد الاحباب ص ۱۵۱). ـ فارسی اخلاص تنزه‌کردن بـاشد، یعنی

۱ـ سوره رعد آیه ۱۱

پاک‌کردن چیزی از هرچیز که غیر او باشد وبا او آمیخته باشد. واینجا به‌اخلاص آن می‌خواهندکه هرچه‌گوید وکند، قربت به‌خدای بود و (دل) خالص بسوی اوکند که هیچ غرضی دیگر از دنیوی و اخروی به‌او نیامیزد «والله الدین الخالص[1]». ومقابل اخلاص آن‌بودکه غرض دیگر به‌آن درآمیزد، مانند حب جاه ومال، یاطلب نیکنامی، یا طمع‌ثواب آخرت، یا ازجهت نجات ورستگاری ازعذاب دوزخ، واین‌همه از ارباب شرك باشد. (اوصاف الاشراف ص ۱۲).

اخلاص صالحان عدم‌التفات به‌نظر مخلوق‌است درعبادت. واخلاص محسنان عبادت حق تعالی است بدون درخواست جزا در دنیا، وعبادتشان باید ازآن جهت باشد که خدای تعالی بدان امر فرموده است. واخلاص شهدا افراد حق تعالی است به‌وجود. واخلاص محققین صادق عدم‌احتیاج است در معرفت ذات به‌دانستن اسماء وصفات. واخلاص مقرّبین تبرّی و اعراض از بقایای تلوین است تحت ظهور آثار تمکین.
(انسان کامل جیلانی ج ۲ ص ۹۳)

اقوال مشایخ: ابراهیم ادهم گفت: اخلاص صدق نیت است باخدای تعالی (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۹۳). ـ ذوالنون مصری گفت: اخلاص آن بودکه طاعت از دشمن نگاه دارد تا تباه نکند. و گفت سه‌چیز علامت اخلاص است: یکی آن‌که مدح و ذم نزدیك او یکی بود، ورؤیت اعمال فراموش کند، و هیچ ثواب واجب ندارد در آخرت بدان عمل. (تذکرة الاولیاء ج۱ ص۱۳۵) ـ از ذوالنون شنیدم که می‌گفت از تنهایی بهتر چیزی که بنده را به‌اخلاص برانگیزاند ندیدم، زیرا که چون خلوت‌گزینند جز خدای چیز دیگری نبینند، وچون جز او چیز دیگری ندید، جنبشی جز به‌حکم خدای نکند. هرکه خلوت را دوست دارد به‌ستون اخلاص آویخته است، وبه‌رکن بزرگی از ارکان صدق دست‌یازیده است. (سلمی ص۲۵). ابوبکر واسطی گفت: بی‌ادبی خویشتن را اخلاص نام کرده‌اند، وشره را انبساط. همه از راه برگشته‌اند وبرراه مذموم می‌روند. (تذکرة‌الاولیا چاپ تهران ص۷۴۷) ـ بوعمرونجید گفت: هرکرا فکرتی‌صحیح

۱ـ سوره زمر آیه ۴

بود نطق او از صدق بود وعمل او ازاخلاص. (تذکرةالاولیا چاپ تهران ص۷۲۹) ــ شیخ ابوالحسن خرقانی گفت: هرچه بردیدارخداکنی اخلاص بود وهرچه بردیدار خلق کنی ریا بود. (همان کتاب ص۷۱۵) ــ وهم او گفت: پنجاه سال با خداوند صحبت داشتم به‌اخلاص که هیچ آفریده را بدان راه نبود. (همان کتاب ص۷۱۲)

از امام احمد حنبل پرسیدند: که‌اخلاص چیست؟ گفت آن که از آفات اعمال خلاص یابی. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۱۸) ــ محاسبی گفت: هر که باطن خودرا درست کند به‌مراقبه واخلاص، خدای تعالی ظاهر او را آراسته گرداند به‌مجاهده واتباع سنت. (تذکرةالاولیاء ج۱ ص۲۲۸ و طبقات‌الصوفیه سلمی ص۱۵۹) ــ سهل‌بن عبدالله تستری را پرسیدند: چه چیز سخت‌تر بود برنفس؟ گفت اخلاص. زیرا که نفس‌را در اخلاص هیچ نصیبی نیست. وگفت اخلاص اجابت است، هرکرا اجابت نیست اخلاص نیست. پرسیدند از اخلاص؟ گفت اخلاص آنست که چنان‌که دین را از خدای گرفته‌ای به‌هیچ‌کس دیگر ندهی جز به‌خداوند. (تذکرةالاولیاء ج ۱ ص۲۶۶) ــ احمدبن عاصم انطاکی گفت: اخلاص آنست که چون عمل کنی دوست‌نداری که ترا بدان یادکنند، وترا بدان بزرگ دارند به‌سبب عمل تو. وطلب‌نکنی ثواب عمل خودرا ازهیچ‌کس مگر از خدای‌تعالی. این اخلاص عمل بود. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص۳ و طبقات‌الصوفیه سلمی ص۱۳۸) ــ عبدالله خبیق گفت: اخلاص در عمل سخت‌تر از عمل. وعمل خود چنانست که عاجز می‌آیند از گزاردن‌آن، تاباخلاص چه‌رسد (تذکرة الاولیاء ج۲ ص ۵ وطبقات‌الصوفیه سلمی ص۱۴۵) ــ جنیدرا پرسیدند ازاخلاص، گفت فرض‌فی‌فرض ونفل‌فی‌نفل. گفت اخلاص‌فریضه‌است، ودر هرچه‌فریضه بود چون نماز وغیرآن. ونماز که فریضه‌است فرض است در سنت به‌اخلاص بودن. وبه‌اخلاص بودن مغزنمازاست ونمازمغز سنّت. وهم‌از اخلاص‌پرسیدند، گفت: فنا است ازفعل خویش‌وبرداشتن فعل‌خویش،دیدن ازپیش. وگفت: اخلاص‌آنست‌که بیرون آری خلق‌را از معامله خدای و نفس، یعنی دعوی ربوبیت می‌کند. (تذکرة الاولیاء ج۲ ص۳۴)

بوعثمان حیری گفت: اخلاص آن بودکه نفس را درآن حظ نبود درهیچ حال، واین اخلاص عوام باشد. واخلاص خاص آن بودکه برایشان رود نه با ایشان بود طاعت‌ها که می‌آرندشان، وایشان از آن بیرون و ایشان‌را درآن طاعت پندار نیفتد وبه‌چیزی‌نشمرند. وگفت: اخلاص،نسیان رؤیت خلق بود بدایم نظر باخالق. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص۶۲) ـ رویم گفت: الاخلاص ارتفاع رؤیتك من‌الفعل. (طبقات صوفیه ص ۱۸۳) گفت: اخلاص درعمل آن بودکه در هردوسرای عوض چشم ندارد. (تذکرة الاولیاء ج۲ ص۶۷) ـ محمد ترمذی گفت: دراینجا رستگاری به‌کثرت اعمال نیست بلکه به‌اخلاص ونیکو بودن اعمال است. (طبقات الصوفیه سلمی ص۲۱۸) ـ ابومحمد جریری گفت: اخلاص ثمره یقین است وریا ثمره شك. (تذکرة الاولیاء ج۲ ص۱۳۴) ـ حسین منصور حلاج گفت: اخلاص، تصفیه عمل است از شوایب کدورت ـ ابوالحسین پوشنگی گفت: اخلاص آنست که کرام‌الکاتبین نتواند نوشت وشیطان‌آن را تباه نتواند کرد و آدمی بروی مطلع نتواند شد. (تذکرة الأولیاء ج۲ ص ۹۵) ـ ابوحفص نیشابوری را پرسیدند: عاقل کیست؟ گفت آن‌که از نفس خویش اخلاص‌طلبد. (طبقات‌الصوفیه سلمی‌ص۱۲۱) ـ ابوعبدالرحمن سلمی گوید: از ابراهیم شیبان قرمیسینی شنیدم، که هرکه از اخلاص‌سخن گوید وخود به‌مطالبه نفس از این بابت نپرداخته باشد، خداوند تعالی پرده او را پیش برادران واقران بدرد. (طبقات‌الصوفیه سلمی‌ص۴۰۵)

این بود شمه‌ای از اقوال مشایخ صوفیان در باره اخلاص. حال بیان اتم واکمل را از زبان سرور عارفان ومقتدای کاملان جهان علی‌بن ابی‌طالب بشنوید که فرمود «وَکَمالُ تَوْحِیدِهِ‌الإخلاصُ لَهُ وَ کَمالُ‌الإخلاص لَهُ نَفیُ‌الصِّفات عَنْهُ » (نهج‌البلاغه ص ۴) کمال توحید و شناسایی خدای تعالی اخلاص بدوست ونهایت اخلاص به‌اونفی هرگونه صفتی است ازوی» (جهت مزید برکیفیت این‌کلام معجز اثر رك: جامع‌الاسرار ص۷۲ و۱۳۹ تا ۱۴۳ و ۶۳۸ به‌بعد نقدالنقود وشرح ابن‌ابی‌الحدید ج ۱ ص۷۴ تا ۷۸ وشرح خویی ص۳۱۷ تا ۳۳۲).

حاصل کلام آن که: این اصطلاح هم ازقرآن مجید گرفته شده و اغلب نویسندگان این قوم در شرح وتفسیر این کلمه ازآن کتاب آسمانی شروع وبه‌آیاتی استناد نموده‌اند که درنقل اقوال آنان مشاهده شد. و خلاصه غرضشان از اخلاص رهایی بنده است در عبادات وطاعات از هر گونه امری که درآن شایبه ریا و نفاق ویا خودخواهی و خودبینی رود. سالك باید، در عمل وطاعت حق، از هرچه ظاهر وباطن اورا مشغول‌دارد ویا در او خلجان و وسوسه ایجاد کند ترك‌کند وجزبه تقرّب خدای تعالی چیزی دیگری را در نظر نگیرد. ترك ما سوی‌الله گوید ومدح و ذم خلق در نظرش یکسان شود. عمل به‌ارادت کند ودر طاعات مجرد شود. از هرچه تصور غیریّت درآن رود اعراض نماید واز جمع ماسویٰ چشم پوشد. امید از همه‌کس وهمه‌چیز ببرد وهرعملی را برای تقرّب به‌حق کند. مثلا برای دیدن شهرها وتفرج وتفریح ویا ملاقات علما وصاحبدلان به‌حج نرود. ویا برای خودنمائی نمازشب به‌جا نیاورد، وبرای‌بدست‌آوردن حطام دنیایی ورسیدن به‌جاه ومقام علم نیاموزد. ویا برای رهایی ازاصرار وابرام سایلان صدقه ندهد، وامر به‌معروف ونهی ازمنکر را ازجنبه فضل فروشی و خودنمایی انجام ندهد.

خلاصه هرگونه ملاحظه‌ای‌را به‌طاق نسیان سپرد و دراجرای اوامر حق ازهرچه صفای باطن اورا مشوب و مکدر دارد ویا بوی نفاق و ریا از آن استشمام شود اعراض نماید. آن‌رابه‌چهار نوع تقسیم کرده‌اند که عبارت است‌از: اخلاص دراقوال، ۲ـ اخلاص درافعال، ۳ـ اخلاص دراعمال شرعی ۴ـ اخلاص در احوال و واردات قلبی. درنظر آنان، اخلاص، صدق نیت است واجابت اوامر حق وفنای سالك از فعل خود وچشم‌پوشی وی از هرگونه اجر و مزدی در هردوسرای دنیا و آخرت. وآن ثمره‌یقین است و تصفیه عمل ازهرگونه شایبه و کدورت. اخلاص‌را از درجات اوساط شمرده‌اندکه مبتدیان‌را بدان راه نیست و منتهیان آن را پس‌پشت نهاده‌اند. سِرّی است میان بنده وخدای خود که سخت پوشیده است نه‌ملك

وفرشته‌را درآن دستی است ونه شیطان را ازآن خبری تا فساد کند و نـه آدمیان را برآن اطلاعی تابه‌شایبه ریا و نفاقش بیالایند.

در شرح این کلمه، صوفیان ازقرآن مجید واحادیث مصطفی‌صلی‌الله علیه وآله وسلم واخبار صحابه وتابعین ونقل اسرائیلیات بسیار استفـاده کرده‌اند. ومشایخ آنان را درباره آن سخن بسیار است که نقل آن‌همه‌از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع می‌توان رجوع کرد به‌کتاب‌الرعایه ص۱۰۹ و۱۱۸ وقوت‌القلوب ج۲ ص۱۵۸ تا ۱۶۴ و حیاة القلوب حاشیه قوت‌القلوب ج ۲ص ۲۱۲ تا ۲۱۴ وعوارف‌المعارف ص۷۲ تا ۷۵ و شرح تعرف ج ۳ ص۱۳۴ تا ۱۳۷ واللمع ص۴۲۱ وکیمیای‌سعادت ص۷۵۵ تا ۷۵۹ واحیاءالعلوم‌الدین ج ۴ ص۳۲۳ تا ۳۳۲ وفتوحات‌المکیّه ص۲۲۵ تا ۲۲۲ ورساله قشیریّه ص۹۵ به‌بعد وترجمه رساله قشریّه ص ۳۲۲ تا ۳۲۷ وکشف‌الاسرار ج۱ ص۳۲۷ تا ۳۳۵ وسوره‌الزمر ذیل تفسیر آیه۳ وانس‌التائبین ص۸۱ تا ۹۱ وصوفی‌نامه عبادی ص۹۸ تا ۱۵۲ و نامه‌های عین‌القضاه، نامه چهارم ص۲۵ به‌بعد ونیز ر.ك: **نیت. صدق** در این‌کتاب.

اما در مثنوی: چندین جا به‌معنای اخلاص برمی‌خوریم که درضمن قصص وحکایات و تمثیل‌ها آورده است که اخلاص فقط قیام به‌انجام عمل نیست چه آن عمل وانجامش ممکن است بدون شایبه شك وریب وریا و نفاق نباشد.چه‌بسا اعمال وعباداتی که مردمان برای نیل به‌درجات آخرت یا جهت مقاصد ونیاتی انجام دهند. واین‌گونه اعمال وعبادات ازآن‌جا که برای اجر ومزدی انجام می‌پذیرد مسلماً نمی‌تواند با اخلاص و خلوص نیّت توام گردد، چه عمل وعبادتی از روی اخلاص است که حقاً بایـد بی‌شایبه روی وریا باشد، وصرفاً محض‌رضای حق تعالی انجام‌پذیرد، ودر آن شایبه حب دنیا وآخرت نباشد. چنان که امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام هنگام جنگ با خصم خود انجام داد که به‌محض خدوانداختن خصم بر روی مبارکش شمشیر را رها کرد وخصم را یله نمود.

از علـی آمـوز اخـلاص عمل　　　شیر حق را دان مطهـر از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یـافت　　　زود شمشیری بـرآورد و شتافت

آن خدوانداخت بـر روی علـی　　افتخار هر نبـی و هـر ولـی
او خدو زد بر رخی که روی ماه　　سجده آرد پیش او در سجده‌گاه
در زمان انداخت شمشیر آن علی　　کـرد او اندر غزااش کاهلـی
گشت حیران آن مبارز زین عمل　　وز نمودن عفو و رحمت بی‌محل
گفت بر من تیغ تیـز افراشتـی　　از چـه افگنـدی مرا بگذاشتی
(نی، ج۱ ص۲۲۹ س ۳۷۲۱)　　(علا، ج۱ ص۹۶ س۲۷)

مولای متقیان وسرور کاملان در جواب آن خصم حیران از قتل رسته فرمود:

گفت من تیغ از پی حق مـی‌زنم　　بنـدهٔ حقّـم نـه مأمـور تنـم
شیر حقّـم نیستـم شیـر هـوا　　فعل من بر دین من باشد گـوا
مارمیـت اذ رمیتـم در حـراب　　من چو تیغم و آن زننده آفتـاب
رخت خود را من زره بـرداشتم　　غیر حق را من عـدم انگـاشتم
سایـه‌ام من کـدخدایم آفتـاب　　حاجبم من نیستم او را حجـاب
(نی، ج۱ ص۲۳۳ س ۳۷۸۸)　　(علا، ج۱ ص۹۸ س۱۳)

سپس درباره علت انداختن شمشیر ورها کردن اوفرمود:

چون خدو انداختی بر روی مـن　　نفس جنبید و تبه شد خوی مـن
نیم بهر حق شد و نیمـی هـوی　　شرکت انـدر کار حق نبـود روا
تو نگـاریـده کـف مولیستـی　　آن حقـی کـرده مـن نیستـی
نقش حق را هم به امر حق شکن　　بر زجاجه دوست سنگ دوست‌زن
(نی، ج۱ ص۲۴۴ س۳۹۷۶)　　(علا، ج۱ ص۱۰۳ س۲)

جهاد از واجبات شرعی است، وقتی که باخلوص نیت انجام نپذیرد عملی است بی‌فایده وطاعتی است خالی از صفا ومشوب به‌ریا. هم‌چنین است اعمال وطاعات دیگر. بنابراین سالك باید در مقام اخلاص چنان باشدکه اعمال و طاعت خودرا حتی از خودش نیز پنهان دارد، تا چه‌رسد ازدیده دیگران. تا عملش به‌اخلاص باشد وشایبه وریا در آن نرود.

چه عجب که سر زبد پنهان کنـی　　این عجب که سرزخود پنهان کنی

کار پنهان کن تو از چشمان خود تا بـود کارت سلیم از چشم بـد
(نی، ج۲ ص۳۲۸ س ۱۵۰۰) (علا، ج۲ ص۱۳۷ س۱۴)

در جای دیگر مثنوی آمده است که ریای شیخ و پیر راه‌دان از اخلاص دیگران بهتر وپسندیده‌تر است. چه‌مرد کامل به‌علت کمال باطنی که پیدا کرده است اگر ریایی هم به‌ظاهر کند از بصیرت وکاردانی او است نه‌نفاق و دو روئیش. در ریای او حکمتی است‌که دراخلاص دیگران نیست. چه‌بسا که شیخ مجبور شود مثلا برای حفظ جان عده‌ای‌یاجلوگیری ازفساد وتفرقه وپراکندگی جمعیتی ظاهراً ریایی کند تا بدان وسیله جان خلقی را نجات دهد ویا ازفسادی بزرگ جلوگیری نماید بنابراین ریای او باعث نجات ودفع فساد ویا جمع خواطر می‌گردد. به‌خلاف اخلاص‌اهل حسد که علت تفرقه وازهم‌پاشیدگی ودوئیّت وفساد وتباهی می‌شود.

گرمـی عاریتـی ندهـد اثـر گرمـی خاصیتـی دارد هنـر
سرکه را گرگرم‌کردی زآتش‌آن چون خوری سردی‌فزایدبی‌گمان
زانکه آن گرمی او دهلیـزیست طبع اصلش سردیست و تیزیست
پس ریای شیخ به ز اخلاص ما کز بصیرت باشد آن وین از عمی
از حدیث شیـخ جمعیـت رسـد تفـرقـه آرد دم اهـل حسد
(نی، ج۲ ص۴۵۵ س۳۶۹۴) (علا، ج۲ ص۱۸۸ س۵)

اخلاص پاك داشتن نیت و قصد و عمل و طاعات است از هرگونـه ملاحظه‌ای که شبهه غیریت درآن‌رود وباید محضاً لِلّه باشد، وصرفنظر کردن ازتمام حظوظ ولذات دنیاوی واخروی‌است.رسیدن به‌آن‌درطریقت بسیار مشکل است خاصه اخلاص درنیات و خواطرقلبی‌که سالك را کمتر دست می‌دهد ومولانا ازآن تعبیر به‌اخلاص جان کرده است، چه سالك تا درسلوك است همیشه گرفتار نفس ومکر وفریب آن است، وچه‌بسا که سالك‌خود را مخلص پندارد ولی در حقیقت به‌اخلاص دست نیافته باشد که سهل است بلکه نفس امّاره، حظوظ وشهوات جسمانی را به‌صـورت اخلاص به‌او جلوه دهد وسال‌ها ممکن است دراین اشتباه بماند. بنابراین اخلاص کامل وقتی به‌دست می‌آید که ریشه واساس همه آرزوها وهوی

وهوس‌ها از بیخ وبنیاد کنده شود واین کاری است دشوار. به‌همین‌جهت همیشه صحابه رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم راه‌فریب ومکّاری و راهزنی واضلال نفس را از او سئوال می‌کردند وحضرتش آن‌ها را از این دیو مردم‌ربای نفس ومکاید آن خبر می‌داد و راه چیره شدن برآن‌را به‌آن‌ها می‌آموخت.

بهر این بعض صحابه از رسول
ملتمس بودند مکر نفس غول
کو چه آمیزد ز اغراض نهان
در عبادت ها و در اخلاص جان
فضل طاعت را بجستندی ازو
عیب ظاهر را نجستندی که کو
(نی، ج۱ ص۲۴ س ۳۶۶)
(علا، ج۱ ص۱۵ س۱۱)

هزاران دام ودانه در راه مرغ دل سالك نهاده شده است که هرآنی اورا فریب می‌دهد وبه‌نحوی گرفتارش می‌نماید. اوخود را نجات یافته می‌داند وحال آن‌که در غرقاب هلاکت غرق است ومانند آن گندم‌فروش که هرروز به‌علت دستبرد موشان موجودی انبار خود را کمتر وکمتر می‌دید، او نیز به‌علت نداشتن «اخلاص‌جان» ودستبرد دائمی غول نفس، صفای باطن وواردا تقلبی را در خود کمتر و کمتر حس می‌نماید.

صد هزاران‌دام ودانه است‌ای‌خدا
ما چو مرغان اسیر بی‌نوا
دمبدم ما بسته دام نویم
گر چه هریك باز وسیمرغی‌شویم
می رهانی هر دمی ما را و باز
سوی دامی می‌رویم ای بی‌نیاز
ما درین انبار گندم می‌کنیم
گندم جمع آمده گم می‌کنیم
می نیندیشیم آخر ما بهوش
کین‌خلل در گندمست ازمکرموش
موش تا انبار ما حفره ز دست
وز فنش انبار ما ویران شدست
اول ای جان دفع شرّ موش کن
وانگهان در جمع گندم کوش کن
گر نه موش دزد در انبار ماست
گندم اعمال چل ساله کجاست
(نی، ج۱ ص۲۴ س۳۷۴)
(علا، ج۱ ص۱۵ س۱۵)

اخلاق

به‌فتح اول در لغت به‌معنای‌خوی‌ها وخصلت‌ها است. (کشف‌اللغات)
امام محمد غزالی گوید: بدان‌که حقیقت خوی نیکو، تاآن چیست؟ وکدام است؟ سخن بسیار گفته‌اند، وهریکی را آن‌چه در پیش‌آمده است بگفته است، وتمامی آن نگفته است. چنان که یکی می‌گوید: روی گشاده داشتن، ویکی می‌گوید مکافات ناکردن، ویکی می‌گوید رنج مردمان کشیدن و امثال این. واین همه بعضی ازشاخه‌های وی است نه حقیقت وی، وما حقیقت وی وحدّ تمامی وی پیدا کنیم. بدان‌که آدمی را از دوچیز آفریده‌اند: یکی کالبد، ویکی روح، وهریکی ازاین دو را زشتی و نیکوئی است. یکی‌را حسن خَلق‌گویند، ویکی‌را حسن خُلق. حسن خلق صورت ظاهر است وحسن خلق صورت باطن. صورت باطن نیکو نباشد تا آن‌که چهارقوّت نیکواندروی نبود: قوّت علم، وقوّت خشم، وقوّت‌شهوت، وقوّت عدل. اما قوّت علم بدان زیرکی می‌خواهیم ونیکویی وی بدان باشدکه به‌آسانی راست از دروغ بازدانند درگفتارها، و نیکو از زشت بازداند در کردارها، وحق از باطل بازداند اندر اعتقادها. ونیکویی‌قوّت غضب بدان بودکه اندرفرمان شرع بود. ونیکویی قوّت شهوت هم بدین بودکه سرکش نبود وبه‌دستور شرع وعقل بود. ونیکویی عدل آن‌باشدکه غضب وشهوت را ضبط همی‌کند اندرتحت اشارت دین و عقل.
(کیمیای سعادت ص۴۲۸ به‌بعد)

نجم‌الدین کبریٰ گوید: منزل سوم از منازل قرب، اخلاق نیکواست، وبرسالك است که از خوی بد واخلاق مذموم دوری جوید وبه‌اخلاق حمیده وخوی‌های نیکو بپیوندد. خلق نیکو وسیله قرب ونزدیکی به‌معبود است، همانطور که خلق مذموم علت‌دوری از او است. پس برهر طالب صادقی واجب است‌که ازظلمات کبر به‌نور تواضع پیوندد، واز رذیله‌حسد به‌فضیلت شفقت منتقل شود، از درکات بخل به‌درجات جود، وازتاریکی های ناسپاسی به‌نور شکر، واز تاریکی ریا وسمعه به‌روشنائی اخلاص،واز

ظلمات حبّ دنیا به‌نور حبّ پروردگار زمین وآسمان‌ها پیوندد. وازظلمات ارض به‌نور خشیت وخوف، واز تاریکی‌های یأس وحرمان به‌نور رجا و حسن‌الظن، واز ظلمات‌غضب به‌روشنائی کظم غیظ، واز تاریکی‌های جزع و اضطراب در هنگام نزول بلا به‌نور صبر ورضای به‌قضای حق، واز ظلمات غفلت به‌نور یقظه وبیداری وذکر، وازتاریکی تحیر وقهر به‌نور خود شکنی وافتقار، واز ظلمات اعتماد براسباب دنیوی به‌روشنائی توکل بررب‌الارباب، واز تاریکی متابعت هوی وشهوات به‌نور موافقت رفیع‌الدرجات پیوندد. واین سفر از مهمترین سفرهای طالب است واز فرایض طالب حضرت جبّار ومرید سعادت کبریٰ است. (آداب‌السلوك)

لفظ خُلق عبارت است از هیئاتی راسخ در نفس که مبدء صدورافعال خیر یا شرگردد به‌سهولت. ومبادی افعال خیر را ازآن جمله «اخلاق حسنه» خوانند ومبادی افعال شررا «اخلاق سیئه». ومنشاء اخلاق حسنه: یا طهارت طینت بود، یا حسن عادت یا عقل، یا ایمان یا توحید. اما منشاء اخلاق سئیه: یا خبث‌طینت وفساد جبلت‌بود یا سوء عادت‌وتعدی شرصحبت. (به‌اختصار از مصباح‌الهدایه ص ۳۴۵ به‌بعد).

باخزری درکتاب خود فصلی را به«اخلاق‌الصوفیّه» تخصیص داده است ودرآن جا آورده است: بزرگترین خصال صوفیان اخلاق ایشان‌است. عایشه‌را رضی‌الله عنها از خُلق رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله وسلم‌پرسیدند. گفت: «کانَ خُلُقُه‌القُرآن» قال‌الله تعالی: «خذالعفوو امر بالعرف و اعرض عن‌الجاهلین[1]». ورسول خدای صلی‌الله علیه وسلم فرمود که خبر دهم‌شما را در روز قیامت که دوست‌تر خواهد بودن نزدیك من وکه نزدیك‌خواهد نشستن؟ گفتند بلی یا رسول‌الله. فرمود کسانی که اخلاق ایشان نیکوترباشد وخویشتن را فروتن ومسکین دارند تا همه‌کس باایشان الفت‌گیرند و ایشان باهمه‌کس. ودیگر فرمود خُلق بد شوم است وبدترین شما آن‌کس است‌که خلق او بدتر است.

وبعضی از اخلاق ایشان این است‌که شمرده می‌شود: حلم وتواضع‌و

۱ــ سوره مبارکه اعراف آیه شریفه ۱۹۸

نصیحت وشفقت وتحمل وموافقت واحسان ومدارات وایثار و خدمت و الفت وبشاشت وکرم وفتوّت وبذل جاه ومروت وتوریه کردن (یعنی بدیهای دیگران را ونیکوئیهای خود را پوشانیدن) وجـود وعفـو و درگذشتن از برادر مسلمان وسخا ووفا وحیا ولطف وتازه‌رویی وگشاده رویی وآرام ووقار ودعا وثنامر دیگران را وحسن ظن در حق خلق و تسخیر نفس خود وعزیز وگرامی داشتن برادران وتوقیر ایشان کردن وبزرگ داشتن مشایخ وبرخرد و بزرگ ترحم‌کردن. هرچند نیکویی و خدمت کنی دیگری را آن عمل خودرا حقیر وخرد بینی اگرچه بسیار باشد. اخلاق صوفیه این است که بیان کردیم، نی‌آنکه نادانان ومتشبهان به‌این قوم گویند وکنند.

شیخ ابویزید بسطامی، روزی یاران را می‌گفت که: برخیزید تا برویم که شیخی می‌گویند که آمده است وخود را به‌زهد مشهور کرده تا وی را بینیم. جمع‌رفتند. آن شیخ دربیرون خانه ایستاده بود آنگاه آب دهان انداخت به‌جانب مسجد. شیخ ابویزید از دور آن بدید. اصحاب‌را گفت: «ازهم اینجا بازگردید که شخصی که برادبی اورا امانت نبود بر مقام اولیا چگونه امین باشد؟» بازگشتند وبروی سلام نکردند. وسخن‌شیخ ابویزید است: «ما وصل من وصل الا بحفظ الحرمه وماوقع من وقع الا بترك‌الحرمة».

کلّی سخن آن‌است‌که مرید را لابد است که هرچه مکارم اخلاق است به‌جای آرد وازکل اخلاق مذمومه دور باشد. وبدان که اخلاق نیکو به انواع واصناف است. چنان که خلق نیز اصناف واجناس است. باید که با هر جنسی وصنفی از خلق خلقی به‌جای می‌آری که موافق ومناسب حالت وعادت ایشان باشد. مگر خلقی باشد که در آن مخالفت خدای و رسول‌شودکه نشایدکردن. (به‌اختصار از اورادالاحباب ص۴۸تا۵۵)

شمس‌الدین آملی گویدکه صوفی باید تخلق به‌اخلاق الٰهی کند و برایش ده خلق شمرده است ازاین قرار: ۱ـ صدق، ۲ـ بذل، ۳ـ قناعت، ۴ـ تواضع، ۵ـ حلم، ۶ـ عفو، ۷ـ احسان، ۸ـ بشره وتازه‌رویی، ۹ـ

فکاهت، ۱۵ـ تألف والفت با مردم که ذیل هریك ازاین کلمات شرح آن خواهد آمد انشاءالله. مثلا هشتمین اخلاق صوفی را بشره‌وتازه‌رویی شمرده است ودربارهٔ آن آورده‌است «خلق هشتم بشره وتازه‌رویی، قال النبی صلی‌الله علیه وآله وسلم: «کُلُّ مَعْروف صَدَقَه وان مِنَ المَعْرُوف اَنْ تَلقیٰ اَخاکَ بِوَجْه طلق واِنْ تَفْرَغَ من دلْوُکَ فِی اِناءِ اَخاکَ». وسالك را چون به‌سبب دوام اکتحال بصیرت او به‌مطالعه جمال ازلی وملاحظهٔ کمال لم یزلی همواره امداد فیض قدس بدل وجانش‌رسد هرآینه اثر آن در سیمای او ظاهر بود، پیوسته بشاش وتازه‌روباشد. (نفایس‌الفنون ج۲ص۱۵)

ابوالحسین نوری گفت: تصوف نه‌رسوم است ونه علوم، لیکن‌اخلاقی است. یعنی اگر رسم‌بودی به‌مجاهده به‌دست‌آمدی واگر علم بودی به‌تعلیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که تخلّقوا باخلاق‌الله. وبه‌خلق خدای بیرون آمدن نه به‌رسوم دست دهد ونه به‌علوم. وگفت: تصوف آزادی است وجوانمردی وترك تکلف وسخاوت.

(تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۵۴)

مختصر آن که: اساس تصوف همانطور که ابوالحسین نوری گفت همین اخلاق است. ومشایخ آنان در خانقاهها و رباطات خویش‌نوصوفیان را بااین اخلاق و حقیقت آن آشنا می‌کردند. وبه‌مرور زمان یکایك موارد اخلاقی را که شمس‌الدین آملی ده ودیگران بیشتر یا کمتر شمرده‌اند، نسبت به‌استعداد سالکان درطی مقامات شریعت وطریقت، عملا ونظراً به‌آنها می‌آموختند. وبه‌همین جهت مشایخ این‌قوم را دربارهٔ‌هریك ازمواد اخلاق وکیفیت آن سخنان بسیار است‌که نقل آن‌همه از حوصله این‌کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع رــ ك: بحرالفواید ص۷۷ تا ۸۹ وکیمیای سعادت ص ۴۲۷ تا ۶۴۳ ونامه‌های عین‌القضاة ج۲ ص۳۱۹ تا ۳۳۲ و اوراد الاحباب ص۴۸ تا ۵۱ ونفایس‌الفنون ج۲ ص۱۲ به‌بعد ونص‌النصوص صفحه ۳۷۵ تا ۳۸۱ ولب لباب ص۲۷۱ وذیل کلمه خُلق دراین کتاب.

اما در مثنوی: شش دفتر آن درحقیقت شرح همین اخلاق صوفیان و راه عملی رسیدن به‌آنست، اخلاقی که بنیاد تصوف بر آن گذاشته شده‌است.

موارد این موضوع، ضمن قصص وحکایات وتمثیلات این کتاب‌عدیم‌النظیر با نحوه خاص بیان مولانا وچاشنی تصوف وعرفان که در مذاق اهـل طریقت سخت مؤثر است آمیخته و در دسترس طالبان این‌گونه معانـی گذاشته شده است. به‌طور خلاصه مولانا پیروی از اخلاق حمیده وسجایای پسندیده را ضرورت اجتماع بشری می‌داند ومعتقد است که عدم مراعات هریك ازآن‌ها نه‌تنها گرفتاری برای شخص انسان به‌وجود می‌آورد بلکه باعث مفاسد عظیم وابتلاآت بسیار دشواری دراجتماع می‌گردد که چاره آن بسیار سخت ودشوار است. در دفتر دوم مثنوی، ذیل عنوان «فرمودن والی آن مرد را که آن خاربن‌را که نشانده‌ای بر سرراه، برکن».آورده است‌که مردی آراسته ظاهر، خاربنی در شاهراه عام نشاند هرچند مردم اورا به‌کندن آن‌که خارهایش بردست وپای عابرین ورهگذران می‌خلید توصیه کردند گوش‌فرا نداد تاآن‌که حاکم شهررا برآن داشتند تا قلع‌این فساد را از او بخواهد.

همچو آن مرد درشت خوش سخن — در میان ره نشانـد او خاربـن
رهگذر یانش ملامت گـر شدند — بس بگفتندش بکن آن را نکند
هر دمی آن خار افزون‌تر شـدی — پای خلق از زخم‌آن پرخون‌شدی
جامه‌های خلق بدریدی ز خـار — پای درویشان بخستـی زار زار
چون بجدحاکم بدوگفت این‌بکن — گفت آری برکنـم روزیش من
مدتی فردا و فـردا وعـده داد — شد درخت خار او محکم نهـاد
گفت روزی حاکمش ای وعده‌کژ — پیش آ در کـار ما واپس مغـژ
گفـت الا یـام یـا عـم بیننـا — گفت عجـل لا تماطـل دیننـا
تو که می‌گویی که فردا این بدان — که بهر روزی که می‌آید زمـان
آن درخت بد جوان‌تمر می‌شود — وین کننده پیر و مضطر می‌شود
خاربن هر روز و هردم سبز وتر — خارکن هر روز زار و خشکتـر
او جوان‌تر می‌شود تـو پیـرتر — زود باش و روزگـار خود مبـر
(نی، دفتر ۲ ص۳۱۳ س۱۲۲۷) — (علا، ج۲ ص۱۳۱ س۲۵)

خصال بد واخلاق ناپسند چون آن درخت پُر خاراست که ظاهراً

سرسبزی وخضارت آن صاحبش را مشغول می‌دارد ولی خارهای تیز آن بردل وجان خودش ودیگران می‌خلد وعلت فسادها وجراحت‌های بسیار می‌گردد وهمگان را گرفتار می‌کند. هرچه درکندن آن تعلّل کنند، درخت تنومندتر وفساد آن فراوان‌تر می‌شود وقوت برکندن آن‌هم برکننده کاهش می‌یابد. ریشه‌کن‌کردن این درخت ظاهر فریب یا باید هرچه زودتر باهمت وکشش وکوشش وجد وجهد خود آدمی صورت گیرد وبا تبر ریاضت وتوکل مردانه وعلی‌وار بیخ وبنیاد آن برانداخته شود، ویا باید به‌انسانی حقیقی وکاملی علی‌صفت وجوانمردی چون‌کننده در خیبر پناهید تا با اشارت ودلالت مشفقانه او این خاربن از سر راه نشاننده وخلق روزگار برداشته شود.

خاربن دان هر یکی خوی بدت بارها در پای خار آخر زدت
بارها از خوی خود خسته شدی حس نداری سخت بی‌حس آمدی
گر ز خسته گشتن دیگر کسان که زخلق زشت توهست آن‌رسان
غافلی باری ز زخم خود نه‌ای تو عذاب خویش و هر بیگانه‌ای
یا تبر برگیر و مردانه بزن تو علی وار این در خیبر بکن
یا به‌گلبن وصل کن این خار را وصل کن با نار نور یار را
تا که نور او کشد نار ترا وصل او گلشن کند خار ترا
(نی، چ۲ ص۳۱۴ س۱۲۴۵) (علا، چ۲ ص۱۳۱ س۲۴)

مفاسد اخلاقی درست مانند همان درخت خار است‌که هرچه‌تنومندتر گردد کندن آن دشوارتر می‌شود. بدیهی است، نهال نورا زودتر وآسان‌تر می‌توان ریشه‌کن کرد تا درخت تنومند بالیده سخت قوی شده را. سالك هم تا جوان است و نیروی طبیعی او در رشد وکمال، بهتر وآسان‌تر می‌تواند برنفس وعوامل آن‌که همین‌خوی‌های بد وخصال ناپسند واخلاق نامحمود باشد چیره شود. وهرچه پیرتر وکهن‌سال‌تر شود به‌علت ضعف طبیعی وعادت مستمر با اشکال وصعوبت بیشتری جهت دفع مضرات‌حاصله ازآن همه رذائل روبرو خواهد شد.

ای خنك آن را که او ایام پیش مغتنم داند گزارد وام خویش

اندر آن ایام کش قدرت بود
وان جوانی همچو باغ سبز و تر
چشمه‌های قوّت و شهوت روان
خانهٔ معمور و سقفش بس بلند
پیش ازآن که ایام پیری دررسد
خاك شوره گردد وریزان و سست
آب زور و آب شهوت منقطع
ابروان چون پالدم زیر آمده
از تشنج رو چو پشت سوسمار
روز بیگه لاشه لنگ و ره دراز
بیخ‌های خوی بد محکم شده
(نی، ج۲ ص۳۱۲ س۱۲۱۵)

صحت و زور دل و قوّت بود
می‌رساند بی دریغی بار و بر
سبز میگردد زمین تن بدان
معتدل ارکان وبی‌تخلیط و بند
گردنت بندد بحبل من مسد
هرگز از شوره نبات خوش‌نرست
اوز خویش ودیگرانی نامنتفع
چشم را نم آمده تاری شده
رفته نطق و طعم و دندانها زکار
کارگه ویران عمل رفته ز ساز
قوت برکندن آن کم شده
(علا، ج۲ ص ۱۳۱ س ۱۵)

اخوان‌البصیره

به‌کسر اول برادران بینش وبصیرت‌اند که شیخ اشراق در توصیف آنان آورده است‌که: اخوان بصیرت وروشندلان راه حقیقت کسانی‌اند که همواره به‌تسبیح وتقدیس مشغولند، معتکفین وفروتنان و خاشعان بارگاهند. وآفریدگار جهان را که ناظم وپیوند دهنده هستی است، و برپادارنده جانهاست پیوسته به‌یاد آورند و نامش‌را برزبان رانند. از ابناء ظلمات و دنیای تاریك دوری جویند، و درهیاکل قربات الهی اقامت گزینند. با صاحبان حجرات عزت راز ونیاز کنند و پیوسته رهایی خود ازاین کالبد جسمانی التماس نمایند، وهمیشه بخواهند تا ازاین خانهٔ ویرانه خلاص شوند واز مظاهر منبع وجایگاه عزت نور گیرند.

آنان کسانی‌اند که به‌فرشتگان صافی‌دل، وصفایافتگان بارگاه‌ازلی، و نزدیك‌ترین محرمان حرم کبریایی اقتدا کرده‌اند. وهمیشه آن خدایی‌را تسبیح کنند که آفتاب عالمتاب را وسیلهٔ افاضت جود واشاعت وجودکرده

است وآفتاب ومهتاب را نمونه‌وخلیفه خود کرده است‌وجواری‌فیض‌بخش نورافشان را در کنف‌قربت خود قرار داده است، تا درجوار قربت اومنعم به‌نعمت بی‌نهایت او باشند وجهانیان را باشراقات وجودی خود نعمت بخشند وستارگان از تابش نورالهی بهره‌گیرند وبه‌جهان وجهانیان نازل وفرودین رسانند.

(مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۴۵ و ترجمه آن ص۳۹۵)

اخوان‌التجرید

به‌کسر اول وفتح تاء، شهاب‌الدین سهروردی آورده است: اخوان تجرید را مقامی خاص است‌که درآن مقام قادرند برایجاد هرگونه‌صوری که اراده کنند. وآن‌را «مقام کُن» گویند. کسی که به‌این مقام رسدبه‌عالم دیگری غیر عالم برزخ یقین حاصل کند که درآن مثل معلّقه و ملائك مدبّره‌اند که طلسمات را ازآن جاگیرد وبه‌مثل قائمه سخن‌گوید وبدان استظهار نماید.صاحب این مقام اصوات عجیب وشگفت‌آوری شنودکه‌قادر به‌حکایت ازآنها نیست اصواتي که در حال تجرّد آدمی آن‌را نتواند شنید چه این‌صوت ازعالم مثال معلّق است. براخوان تجرید انواری اشراق می‌شود که‌گاهی دوام دارد وگاهی سخت زودگذر است، گاهی چون برق هایل وشدیدالقهر است وزمانی شباهتی به‌برق ندارد ولی سخت بهجت‌افزا است، لحظه‌ای با صوتی شبیه صوت رعد وبرق همراه است وگاهی باآوایی شبیه صدای طبل وشیپور ومانند آن. تمام این اشراقات از نور مدبری است که به‌هیکل وروح انسانی منعکس می‌گردد. وچون سالك به‌این‌درجه رسد به‌نهایت احوال ومقامات متوسطین رسیده است ودراین صورت است که می‌تواند برآب رود وبا بدن جسمانی به‌آسمان صعود کند وکراماتی نظایر آن ازاو به‌ظهور پیوندد. (به‌اختصار از مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق ص ۲۴۲ تا ۲۵۴).

در دفتر پنجم مثنوی ذیل عنوان «دربیان آن‌که دعای عارف‌واصل

ودرخواست او از حق همچو درخواست حق است از خویشتن که کُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَبَصَراً وَلِساناً وَیَداً. شاید اشاره به‌همین مقام است که سهروردی آن را «مقام کن» نامیده است.

کان دعای شیخ نه چون هر دعاست / فانی است و گفت او گفت خداست

چون خدا ازخود سئوال و کد کند / پس دعای خویش را چون رد کند

(نی، ج۵ ص۲۴۳ س ۲۲۴۳) (علا، ج۵ ص۴۹۵ س۲۵)

من غلام آنکـه نفروشد وجـود / جز بدان سلطان با افضال و جود

چون بگرید آسمان گریـان شود / چون بنالد چرخ یارب‌خوان شود

من غلام آن مس همت پـرست / کو بغیـر کیمیـا نـارد شکست

گر رهایی بایدت زین چاه تنگ / ای برادر رو بر آذر بی‌درنـگ

مکر حق را بین ومکر خود بهل / ای ز مکرش مکر مکاران خجل

چونکه فکرت شد فنـای مکررب / برگشایی یك کمینـی بـوالعجب

که کمینـه آن کمین باشد بقـا / تا ابـد اندر عـروج و ارتقـا

(نی، ج۵ ص۳۳ س۴۹۵) (علا، ج۵ ص۴۴۱ س۱۴)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اخوان‌الصفا

به‌کسر اول، یاران وبرادران روشن، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند وبه‌اوصاف کمالات روحانی آراسته (کشاف ص۱۰۰) ــ سید حیدرآملی در ذیل کلمهٔ «اخوان» آورده است: بدان‌که جمیع‌اوضاع الهی وقوانین نبوی مبنی به‌رعایت زمان ومکان واخوان‌اند (جامع‌الاسرار ص۲۸۳). اخوان ازآن جهت که اخواننـد در حـکم واحداند، اما بعضی را بربعضی شرف ومنزلتی است که دیگری در آن شرکت ندارد، مانند انبیا ورسل واولیاء کامل به‌نسبت نوع انسان، ومانند انبیا ورسل واولیاءالله به‌نسبت بعضی بربعضی، ومانند جبرئیل ومیکائیل واسرافیل وعزرائیل به‌نسبت نوع فرشته بودن آنها (همان‌کتاب‌ص۲۸۴). لذا این طایفه‌را «اخوان‌الصفا» بدان‌جهت گویند که در مقام جلای روح

وصفای باطن در حکم واحدند، هرچند که دراین صفا وزدودگی ذات مراتب باشند که «لانفرق بین احد منهم[1] ـ ولانفرق بین احد من رسله[2]» (ص ۲۸۴).

حاصل کلام آن‌که: در تاریخ اسلام این نام به‌گروهی از علماء بی‌نام ونشان اطلاق می‌شود که در اواخر قرن سوم واوائل قرن چهارم هجری می‌زیستند، وبه‌زبان عربی پنجاه ویك رساله در انواع علوم متداول زمان ازخود به‌یادگار گذاشته‌اند که مجموع آن رسالات را «رسائل اخوان‌الصفا» نامند. از آن‌جا که نام نویسندگان این رسالات افشاء نشده ومکتوم مانده است، دانشمندان در انتساب این رسایل که حقاً اثر عظیمی است ازهمان اوقات مختلف‌الرای شدند. بعضی آن را به‌افادات ائمه شیعه اثنی عشریه نسبت دادند بدون ذکر نام امام، وبرخی آن‌ها را از تصانیف متکلمین معتزله دانستند، وجمعی به‌علمای فرقه اسماعیلیه منسوبش کردند، وزمره‌ای به‌دانشمندان عارف وصوفی مشرب منتسب نمودند. نویسندگان این رسالات هرکه بوده‌اند مسلماً در جمیع علوم مرسوم زمان دستی به‌سزا داشته‌اند وبه‌طور مختصر واشاره مانند باید گفت که دراین رسالات‌مطالبی انشاء شده است که به‌آراء شیعیان ومتصوفه بسیار نزدیك است، وشایدهمین قرابت معانی باعث این‌گونه انتسابات شده باشد. بحث در کیفیت این رسالات و موضوعات علمی مندرجه درآن، واین‌که این جمع چه‌کسانی بوده‌اند، از حوصله این کتاب خارج است. جهت مزید اطلاع رك: مقدمه رسائل اخوان‌الصفا به‌قلم دانشمند شهید مصری علامه طه حسین واحمد زکی‌پاشا از ص۱ تا ۵۳ وحجّة‌الحق ابوعلی‌سینا تألیف نگارنده چاپ سوم ص ۳۲۴ تا ۳۵۱ ولغت‌نامه دهخدا ذیل کلمه اخوان‌الصفا.

درمثنوی هم به‌دسته‌ای از مشایخ واولیای صوفیان اطلاق شده‌است که از جهل ونقص بشریت رسته‌اند وبه‌یقین وکمال انسانی رسیده باشند.

۱ـ سوره بقره آیه ۱۳۶ وآل عمران آیه ۸۵
۲ـ سوره بقره آیه ۲۸۵

ظن نیکـو بر بر اخـوان صفـا گرچه آید ظاهر از ایشان جفـا
(نی، ج۵ ص۱۶۹ س۲۶۴۳) (علا، ج۵ ص۵۵۳ س۱۷)

اخوّت

به‌ضم اول ودوم وفتح وتشدید واو، به‌معنای برادری است وصاحب مجمع‌البیان گوید اخوت به‌کسر اول وسکون ثانی برادرانی که ازیك‌پدر ومادر نباشند واخوان برادران یك‌پدر ومادراست. (آنندراج) ـ ابوطالب مکّی صاحب کتاب قوت‌القلوب که از مشایخ صوفیان سلف است دراین باره آورده است که رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم بین یاران خود برادری ایجاد فرمود ودراین برادری ومو‌آخاة صفات خاص ومشترك آنان را در نظر گرفت. ابوبکر را با عمر برادر کرد وعثمان را با عبدالرحمان عوف که ازلحاظ اخلاق نظیرهم بودند وسلمان وابی‌درداء را برادرهم خواند چون در زهد و علم مشابهت داشتند و عمار و سعد راکه باهم مشابه بودند برادر یکدیگر نمودند وعلی علیه‌السلام را به‌برادری خود برگزید کـه خلقاً وخلقاً شبیه اوبود.

(قوت‌القلوب ص ۲۳۶ ج ۲)

صوفیان دراین موآخاة همه‌جا ازقرآن‌کریم و سیره رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم وکیفیت زندگی علی‌بن ابـی‌طالب علیه‌السلام پیروی کرده‌اند ودرآثار خود فصلی مشبع را به‌این مسئلـه اختـصاص داده‌اند. ازجمله ابوطالب مکّی فصل ۴۴ ازکتاب خودرا که حقاً رساله‌ای مفصل است به‌اخوة وکیفیت آن اختصاص داده است ودر مقدمه‌آن‌آورده «خداوند تبارك وتعالی عبادت مؤمنان را نعمتی عظیم برآنان شمرد که باعث تألیف قلوب آنان پس از رهایی ازگمراهی شرك وکفرشد، چه‌آنان مردمی بودند پراکنده ومتفرق وازبرکت ایمان برادران یکدیگر شدند. آن‌هارا با تقوی وپاکدامنی واعتصام به‌اوامر الهی از تفرقه وتشتت نهی فرمود وبه‌تجمّع وبرادری خواند وفرمود: «واعتصموا بحبل‌الله‌جمیعاً‌ولا

تفرقوا واذکروا نعمت‌الله علیکم اذکنتم اعداء فالّف بین قلوبکم فاصبحتم اخوانا* وکنتم علی شفاحفرة من‌النار فانقذکم منها[1]». پس مؤاخاةفی‌الله ومصاحبت بایاران برای خاطر او ومحبت به‌آنها در سفر وحضر طریق عاملین است واخبار بسیار در فضیلت این اخوّت آمده است وچون بنای این‌کتاب برایجاز نهاده‌ایم قصد آوردن آن همه‌را نداریم.

اما رأی تابعین درباره اخوت متفاوت و مختلف است بعضی از آنان گفته‌اند: «آشنایی‌ها را کم کنید تا دینتان سالم ماند وفضیحت فرداتان (قیامت) کمتر شود وسقوط حقوق برشما تخفیف یابد». چه‌گویند هرچه آشنایی وشناسایی زیادت گردد حقوق برآدمی زیادت شود و هرجا که مصاحبت به‌درازاکشد مراعات بیشتر مؤکدگردد. بعضی دیگر گویند: «بکوش تا ناشناسامانی وخودرا به‌کسی که نمی‌شناسدت شناسا مکن».سفیان ثوری وابراهیم ادهم وداود طایی وفضیل عیاض وسلمان خواص‌ویوسف بن اسباط و حذیفه مرعشی و بشر حافی براین قولند. اما برخی دیگر به کثرت برادران وتألیف وتحبیب مؤمنان رأی داده‌اند وگفته‌اند باعث معاونت در شدائد وتعاون برنیکی وپرهیزکاری والفت در دین می‌شود. بعضی دیگر گفته‌اند دوستان و یاران خودرا افزودن‌کنید چون هرمؤمنی حق شفاعت نزد خداوند متعال دارد. چه‌بسا که توهم از شفاعت یکی‌ازآنان رستگار گردی. پس این گروه به‌اخوت ومصاحبت بایکدیگر و آمیزش وهمنشینی باخلق رأی داده‌اند. وکسانی چون ابن مسیب وابی‌لیلی وهشام بن عروه وابن شبرمه وشریح وشریك بن عبدالله وابن مبارك وشافعی و احمد حنبل ازاین دسته‌اند. (قوت‌القلوب ج۲ ص ۲۱۴)

سپس به‌نقل آیات واحادیث واخبار فراوانی دراین باره پرداخته و حکایات وامثال بسیار از نحوه زندگی ومعاشرت انبیاء خاصه رسول‌اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم وصحابه‌گرامی او وخاصه مولای متقیان علیه‌السلام وپیروان وی چون سلمان وابی‌درداء وصعصعه‌بن صوحان ودیگران آورده، ونیز اخبار فراوانی از یهود واسرائیلیات واقوال علما و مشایخ و

۱ــ سوره آل عمران آیه ۹۳

زهاد وصحابه خاص علی علیه‌السلام نقل کرده است که ذکر آن همه در اینجا جایز نیست. سرانجام نتیجه‌گرفته است که اخوّت باید لله و محض رضای حق باشد ومشوب به‌مسائل دنیایی نگردد چنانکه عبدالله حسن بصری که بیشتر اوقاتش صرف یاران یکدل می‌شد درجواب کسانی که او را ازاین عمل منع می‌کردند گفت: «مرابه‌آنان واگذار کنید چه آنها را بیشتر از شما دوست دارم برای این‌که میدانم این جمع به‌من برای رضای خدا محبت می‌ورزند وشما مرا برای دنیایتان می‌خواهید». بنابراین مواخاة مبتدع وفاسق وفقیری که توانگران را برای مالشان دوست داشته باشد اخوتی صحیح وبه‌جا نیست. محبت بین فقیر وغنی وقتی درست‌است که غنی مراعات فقیر را کند واورا برخود مقدم دارد وبراو ایثار نماید. واخوّت عالم و جاهل وطالح وصالح وقتی به‌جا است‌که جنبه دینی آن مراعات شود واین اخوت‌ها فقط محض تقرب به‌خدا صورت گیرد نه مسائل دنیاوی. (جهت مزید اطلاع ر. ك: قوت‌القلوب ج ۲ص ۲۱۳ تا ۲۳۷).

غزالی، درمقدمه‌باب‌اول ازکتاب آداب‌الفت‌والاخوّه دراحیاءالعلوم الدین آورده است: بدان که الفت ثمره حسن‌خلق‌است‌وتفرق وپراکندگی ثمره سوء خلق است پس حسن خلق باعث محبت والفت وتوافق می‌شود وسوء خلق حسد وبغض وتدابر به‌بار می‌آورد. وپوشیده نیست که این حسن‌خلق، در دین فضیلتی است و همان است‌که خدای تعالی پیغمبر خود را به‌آن مدح فرمود در جایی که می‌فرماید«انك لعلی خلق عظیم[1]». و رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم‌فرمود: بیشتر کسانی که دارای پرهیزکاری و حسن‌خلق‌اند به‌بهشت داخل مـی‌شوند. واسامة بن شریك پرسید: یـا رسول‌الله بهترین چیزی که به‌انسان‌عطا شده است چیست؟فرمود حسن‌خلق. ونیز فرمود بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ محاسِنَ الاَخْلاق. (احیاء علوم‌الدین ج۲ ص۱۳۵) وعلی‌رضی‌الله عنه فرمود دوستان فراهم‌کنید چـه آنان پشتوانه شما در دنیا وآخرت‌اند آیا گفتار اهل دوزخ‌را نشنیدی که «فما لنا من شافعین*

۱ــ سوره قلم آیه ۴

ولا صدیق حمیم[۱]».

غزالی هم طبق مرسوم صوفیان دراین باره به‌آیات واحادیث واخبار وحکایات وتمثیلات‌بسیار از محدّثین وتـابعین ومشایخ وعلماء استشهاد نموده وسپس ذیل عنوان «اخوّة در خدا وتشخیص آن ازاخوّت در دنیا» آورده است: «بدان‌که حب وبغض به‌خدا ازمسائل غامض وپیچیده است و ما دراین جا می‌کوشیم تاپرده از روی آن برداریم. همنشینی یا به‌سبب همسایگی و یااجتماع درمدارس ویامشاغل درباری و یادرسفرها ونظایر آن به‌وجود می‌آید اما آن چه ما ازاین مصاحبت و هم‌نشینی مـی‌خواهیم اخوت در دین است‌که لامحاله یکی ازاقسام همین هم‌نشینی‌ها است کـه مذکور شد. وصحبت عبارت است ازمجالست ومخالطت ومجاورت دریکی از این امورکه انسان آن‌را دوست می‌دارد. اما این حب ودوست داشتن امری است ذاتی وغرض ازآن یاتواصل به‌محبوب است، ویابرای رسیدن به‌مقصودی است. واین مقصود یابرای رسیدن به‌دنیا ولذات آن است، ویا برای‌رسیدن به‌آخرت‌وحظوظ‌آن، ویاتعلّق به‌خداوندمتعال‌دارد ولاغیر.»

بنابراین حب ودوستی داشتن ازچهار قسم خارج نیست: قسم‌اول حب انسان‌است لذاته‌که نتیجه‌آن حب‌جمال دردنیا است وآن غیردوستی خداوند است. قسم دوم دوست داشتن چیزی است غیر لذاته دراین صورت محبوب وسیله‌ای می‌شود چون دوست داشتن طلا ونقره که غرض ازآن خـوردن وپوشیدن یا بهتر زندگی‌کردن است، بنابراین دوستی طلا و نقره بـرای رسیدن به‌محبوبیست غیر ازطلا ونقره ویادوستی جاه و مقام ومال وعلم و غیره که وسیله‌ای است برای رسیدن به‌مقاصد خاص‌که آن‌ها هم ازنوع محبت است. قسم‌سوم آن است‌که چیزی‌را دوست داشته‌باشی نه‌لذاته بلکه لغیره وآن غیر بالذّات دنیاوی مشوب‌نشود بلکه حظوظ اخروی‌را درنظر گیری چون دوستی شاگرد و استاد ویامرید ومراد که برای رسیدن بـه اغراض دنیایی نیست ویااطعام دادن به‌مساکین ویاصدقه دادن ونظایر آن به‌شرط آن که برای تقرب به‌حق انجام پذیرد این دوستی ازجمله دوستی

۱ــ سوره شعراء آیه ۱۰۰ و ۱۰۱

باخدا است ولی دراین نوع دوستی می‌توان دوستی دنیا وآخرت‌را باهم جمع کرد ازاین جهت است‌که فرمود «**ربنا آتنا فی‌الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنه**[1]» قسم چهارم دوست داشتن خدا است برای‌رسیدن به‌دوستی او. آن بالاترین درجات دوستی است ودراین‌صورت ممکن‌است این محبت چنان قوی گردد وبردل مستولی شودکه به‌حد استهتار رسد وهرموجودی را دوست داشته باشد چه ما سوی الله اثر قدرت او است بنابراین اگر این گونه دوستی دردل قوت‌گیرد ثمرش دوست داشتن هرچیزی است‌که قوام او به‌حق است.

(احیاء العلوم‌الدین ج۲ به‌اختصار ازص ۱۳۳ تا ۱۳۷).

اما حق‌اخوّت وصحبت برچند قسم است: اول درمال وبذل‌آن در راه اخوان. دوم‌اعانت درقضاء حاجت اخوان قبل ازتقاضای آنان. سوم‌سکوت وخاموشی درقبال عیوب ونقایص اخوان. چهارم پرسش ازاحوال ظاهری وباطنی آنان. پنجم عفو وچشم‌پوشی ازلغزش‌ها وزلات دوستان. ششم دعای‌خیر به‌اخوان درحال حیات ومماتشان. هفتم وفا و اخلاص به‌یاران. هشتم ترك تکلف درقبال آنان. وبرای هریك ازاین درجات غزالی شرحی مفصل آورده است‌که می‌توان رجوع کرد به‌احیاء العلوم‌الدین ج۲ ص ۱۴۴ تا ۱۶۱

درکیمیای سعادت نیز اخوت‌را رکنی ازارکان معاملات دانسته و درشرح آن آنچه راکه در احیاءالعلوم الدین به تفصیل آورده است مختصراً بیان نموده بااین تفاوت که حقوق هشتگانه اخوان در آن‌جا تا۲۱ حق بالا تر رفته‌است. (جهت مزید اطلاع ر.ك: کیمیای سعادت ص ۳۰۶ تا ۳۴۱)

اخوة درحقیقت اصطلاح فتیان و جوانمردان است وپایه و اساس فتوت برآن نهاده شده است، و به‌زعم آنان اولین اخی مولای متقیان بود واساس فتوت واخوت‌را اونهاد. (تحفةالاخوان‌ص۱۲) و درتعریف آن آورده‌اند: «الفت مورث صداقت باشد وصداقت محبتی حقیقی است مبتنی

۱ــ سوره بقره آیه ۲۵۱

برتعارف ازلی وتناسب ذاتی میان ارواح اهل صفا وآن را اخوت نیز خوانند. واخوت معظم ابواب فتوّت وقاعده واساس این طریقت است و بدین سبب پیش‌قدم را اخی خوانند. وجز به‌موآخات اصول آن منعقد نشود وامور آن منتظم نگردد. وامام ائمه فتیان وقطب اقطاب جوانمردان، امیر مؤمنان، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام فرموده است: «اَعْجَزَ النّاس مَنْ عَجَزَ مِنْ اِکْتِسابِ الاَخوان وَاَعْجَزَ مِنْهُ مَنْ ضَیَّعَ مَنْ ظَفَرَ مِنْهُم». وبه‌حقیقت بهترین طرق مردم اخوانیّت است. چه مصالح دین ودنیا بدان مضبوط گردد. ومناهج کلی وجزوی بدان منوط بود. ومقاصد همگنان بدان به‌حصول پیوندد. وسعادت هردو سرای بدان میسر شود وهرمقصد شریف ومطلب جلیل که قصد آن کند به‌معاونت اخوان یکدل وموافقت دوستان موافق دست دهد. وهرخطب عظیم وامر شدیدکه پیش آید به‌مظاهرت وممانعت ایشان دفع شود. و هر صعوبتی به‌آسانی مبدل گردد، وهردشواری بسهولت گراید. والحق لذت ونعیم در عالم خوشتر از لقاء اخوان صفا و مشاهده طلعت ارباب وفا نیست. (تحفة الاخوان ص ۳۷)

حاصل کلام آن‌که: اخوّت وصحبت یکی ازارکان مهم تصوف است وآن‌را مانند سایر اصطلاحات خود ازقرآن کریم مأخوذ داشته‌اند و در آن کتاب الهی به‌موارد بسیاری برمی‌خوریم که مؤمنان را به برادری وموآخاه ترغیب وتشویق فرموده است. و درسیره رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم به‌این برادری وموآخاة بسیار تأکید شده است، واحادیث بسیاری درلزوم برادری واخوت درکتب احادیث وسیر آمده است که نقل آن‌همه دراین‌جا ممکن نیست. ودر شرح احوال رسول صلی الله علیه وآله وسلم می‌بینیم که دوبار: یکی‌قبل ازهجرت ویکی بعد ازهجرت بین‌صحابه خود برادری برقرار فرموده و هردو تن آنان‌را بایکدیگر برادر نموده وعلی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام را برادر خود خوانده است. صوفیان نیز از این جهت به‌این موضوع بسیار اهمیت می‌نهند ومسئله اخوت و برادری یکی ازاساس وارکان سلوك وصحبت آنان است.

جهت مزید اطلاع ازاین‌اصطلاح وتاریخچه‌آن ر ـ ك: تاریخ الخلفا

ص ۱۱۴ وابن‌عساکر ج۶ ص۹۵ و۲۰۰ وقرمانی حاشیه الکامل ابن اثیر ج۱ ص۲۱۶ واسدالغابه ج۲ ص۲۲۱ واستیعاب ج۲ ص ۴۶۰ ومسنداحمد ج۱ ص۲۳۰ وتاریخ بغداد ج۷ ص۳۸۷ والغدیریه ج۳ ص۱۱۲ تا ۱۲۵ و ینابیع‌الموده ص۵۶ واصول‌کافی ج۲ ص۱۶۰ و ۷۵ تا ۲۱۵ واز آثار صوفیان ر.ك: قوت‌القلوب ج۲ ص ۲۱۳تا۲۳۷ واحیاء علوم‌الدین ج۲ ص۱۳۰ تا ۱۷۹ وکیمیای سعادت ص۳۰۶ تا ۳۴۱ وتحفةالاخوان ص ۳۷ به‌بعد والتصوف زکی مبارك ج ۲ ص ۲۱۳ ذیل‌عنوان «آداب‌الاخوة» ونیز ر.ك ذیل کلمات **صحبت** و **فتوت** دراین کتاب.

اخیار

بفتح اول جمع خیر است بمعنی نیکان و برگزیدگان. و دراصطلاح سالکان اخیار هفت تن‌اند ازجمله سیصد وپنجاه وشش تن مردان غیب (کشف‌اللغات). ونیز دربیان لفظ اولیا واقع‌شده‌است که اخیار سیصدتن‌اند وایشان را ابرار نیز خوانند. (کشاف ص ۴۲۱) ـ واخیار هفت تن‌اند و اسامی ایشان «حسین» است وهمیشه درسیاحت می‌باشند وایشان‌را سکونتی وقراری نیست. (کشاف ص۸۴۵) ـ در خلاصةالاثر ازخطیب بغدادی و ابن عساکر نقل می‌کند که ازکتابی نقل کرده‌اند که: نقباء سیصداند و نجبا هفتاد وابدال چهل، واخیار درسیاحت‌اند برروی زمین، وعمده در زوایای ارض مسکن دارند، و غوث درمکه معظمه. وچون عرض حاجتی ازامر عامه شود، اول نقبا به‌آن رسند، سپس نجبا، پس ازآنها ابدال، وبعد اخیار و پس ازآنان عمده، اگر مورد اجابت واقع نشد بغوث‌رسد. (لغت نامه) اما آنچه اهل‌حل وعقداند وسرهنگان درگاه حق‌جل‌جلاله سیصداند که ایشانرا اخیار خوانند. (جلابی ص ۲۶۹)

ابوعبدالله مغربی گفت ابدال در شام‌اند، و نجبا در یمن، واخیار در عراق. (طبقات‌الصوفیه سلمی ص۲۴۳) ـ ابراهیم ادهم گفت چون به مصاحبت اخیار رسی و یا باابرار روبروشوی بپرهیز تا برتو خشم نرانند

که خداوند تعالی به‌خشم آنان بندگان‌را غضب کند. وبه‌رضای آنان‌راضی باش (سلمی ص۳۲) وچون به‌مصاحبت اخیار رسی چون خاك راه آنان شو که برآن‌قدم نهند. اگر ترا زنند یاشتم وطرد کنند ویازشتی برتو گویند به‌هوش باش‌که آن همه ازکجا است واگر چنین کنی خدای ترا به‌یاری خویش مؤید دارد ومورد قبول آنان شوی.

(طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۳)

ادب

به‌فتح اول ودوم، طریقه‌ای‌که پسندیده و با صلاح باشد. و دانش وفرهنگ وبأس وشگفت ونگاهداشت حد هرچیزی. (کشف‌اللغات)ـ در بحرالجواهر آیدکه: ادب نیکی احوال ورفتار است درنشست و برخاست وخوشخویی و گرد آمدن خوی‌های نیك. وصاحب‌العنایه‌گوید: هرورزش پسندیده که آدمی‌را به‌فضیلتی ازفضایل سوق دهد و ویژه او شود. ابوزید گوید: ادب ملکه‌ای است‌که انسان‌را ازآن چه ناسزا باشد بازدارد. و در فتح‌القدیر آمده است: که ادب مجموع صفات نیك است. دانشمندی گوید: ادب نشستن باخلق بربساط صدق‌وپیروی حقایق است. اهل‌تحقیق‌گفته‌اند: ادب خروج ازصدق اختیار و زاری بربساط نیازمندی و افتقار باشد و در این معنی گفته‌اند:

ادب نه‌کسب عبادت نه سعی حق‌طلبی است
به‌غیر خاك شدن هرچه هست بی‌ادبی است

(لغت‌نامه)

جرجانی گوید: الادب عبارة عن معرفة مایحترز عن جمیع انواع الخطا. (تعریفات) ـ گفته‌اند ادب درنزد اهل شرع ورع است ونزدحکما صیانت نفس. (کشاف‌اصطلاحات‌الفنون ص ۵۴)

اما در اصطلاح صوفیان: استاد ابوالقاسم قشیری پس ازنقل آیاتی چند ازقرآن مجید واقوال مصطفی صلی‌الله علیه وآله وسلم درباره این کلمه آورده است: ورُوِی عن النبی صلی الله علیه وآله وسلم انّه قال: «اِنّ

اللهُ عَزَّوَجَلَّ اَدَّبَنِی فَأَحْسَنَ اَدَبِی». وحقیقت الادب اجماع خصال الخیر. فالادیب الذی اجتمع فیه خصال الخیر. (رساله قشیریه ص ۱۲۸). یعنی، روایت کنند ازپیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم که گفت خدای تعالی ادب کرد مرا وادبم نیکو کرد. وحقیقت ادب گرد آمدن خلقهای خیربود(پس ادیب کسی است‌که خصلت‌های خیر در او جمع شود) (ترجمه رساله قشیریه ص ۴۷۸).

پس بدان که زینت و زیب همه امور دینی و دنیایی متعلق به‌آداب است و هرمقامی را از مقامات اصناف خلق ادبی است. و متفق‌اند کافر و مسلمان و ملحد و موحد و سنی و مبتدع برآن که حسن ادب اندر معاملات نیکو است. و هیچ رسم اندر عالم بی‌استعمال ادب ثابت نگردد. حفظ وآداب اندر مردم حفظ مروتست، واندر دین حفظ سنّت، و اندر محبت حرمت و این هرسه به‌یکدیگر پیوسته است. از آن‌چه هرکرا مروت نباشد متابعت سنّت نباشد وهرکرا حفظ سنت نباشد رعایت حرمت نباشد. وحفظ ادب اندر معاملت ازتعظیم مطلوب حاصل آید اندر دل. و تعظیم حق وشعایر وی ازتقوی بود. وهرکه به‌بی‌حرمتی تعظیم شواهد حق زیر پای آرد، وی‌را اندر طریق متصوف هیچ نصیبی نباشد. وبه‌هیچ حال سُکر وغلبه مرطالب را ازحفظ آداب منع نکند. ازآن‌چه ادب مرایشان‌را عادت بود وعادت قرین طبیعت بود. وسقوط طبایع ازحیوان اندر هیچ حال تا حیات برجای است محال باشد. پس تاشخص ایشان برجای است، در کُلّ احوال آداب متابعت برایشان جاری‌است گاه به‌تکلف وگاه بی‌تکلف. چون حال ایشان صحو باشد ایشان به‌تکلف حفظ آداب می‌کنند، و چون حال ایشان سُکر بود حق تعالی ادب برایشان نگاه می‌دارد. و به‌هیچ صفت تارك‌الادب ولی نباشد. «لان الموده عندا الاداب وحسن الآداب صفة الاحباب» وهرکرا حق تعالی کرامتی دهد دلیل آن بود که حکم آداب دین را بروی نگاه می‌دارد.

اما آداب برسه قسمت است: یکی اندر توحید با حق عزوجل، وآن چنان بود که اندر خلا و ملا خود را از بی‌حرمتی نگاه دارد، در

خلا معاملت چنان کند کــه اندر مشاهده ملوك کنید. دیگر قسمت ادب باخود اندر معاملت، و آن چنان باشد که در همه احــوال مروت‌را مراعات کند با نفس خود، تا آن چه اندر صحبت خلق و به‌حق بــی‌ادبی بــاشد، اندر صحبت باخود استعمال نکند ومثال این آن بودکه جز راست نگوید وآن چه خود می‌داند خلاف آن برزبان راندن روا ندارد. ودیگر قسمت ادب باخلق اندر صحبت، ومهم‌ترین آداب صحبت خلق است اندر سفر و حضر به‌حسن معاملت وحفظ سنّت واین هرسه نوع را ازآداب ازیکدیگر جدا نتوان کرد. (کشف‌المحجوب ص۴۳۲ به‌بعد).

هجویری درجای دیگر ازکتاب خود، شایــد در تفسیر قول استاد قشیری آورده است: «بدان که حقیقت ادب اجتماع خصال خیر باشد. و مأدبه را ازآن مأدبه خوانند که هرچه بر وی بباید جمله باشد. پس‌فالذی اجتمع فیه خصال الخیر فهو ادیب. واندر مجاری عادت کسی‌را که علــم لغت داند وصرف ونحو اورا ادیب خوانند. باز به‌نزدیك ایــن طایفــه «الوقوف مع المحسنات ومعناه ان یعامل الله فی‌الادب سراً وعلانیته واذا کنت کذلك کنت ادیباً، وان کنت اعجمیاً. وان لم تکن کذلك تکــون علی ضده». ادب وقوف باشد برکردارهای ستوده. گفتند معنی این‌چه‌بود؟ گفت آن‌که باخداوند تعالی معاملت به‌ادب کن اندر ظاهر وباطن. وچون معاملت به‌ادب آراسته شود تو ادیب باشی، اگر چه زبانت اعجمی باشد که عباراتَ را اندر معاملت قدری زیادت نباشد. واندر همه احوال عــالمان بزرگوارتر از فاعلان‌اند. یکی‌را ازمشایخ رض پرسیدند که شرط ادب چه باشد؟ گفت: ادب آن بودکه اگر بگویی گفتارت صدق باشد و اگــر معاملت آری معاملتت حق. وگفتار صدق اگر درشت باشد ملیح بــود و معاملت خوب اگرچه دشوار بود نیکو بود. پس چون بگویداندرگفت‌خود مصیب باشد وچون خاموش بود اندر خاموشی خود محق. وفرقی نیکــو کرده است شیخ ابونصر سرّاج صاحب لمع اندر کتاب خود میان ادب کــه گفته است: مردمان اندر ادب سه قسم‌اند: یکی اهل دنیاکه ادب به‌نزدیك ایشان‌فصاحت وبلاغت وحفظ علوم‌وسمرهاء ملوك‌واشعار عرب‌است. ودیگر

اهل دین که ادب به نزدیك ایشان ریاضت نفس و تأدیب جوارح و نگاهداشت حدود و ترك شهوات است. وسدیگر اهل خصوصیت اند که ادب نزد ایشان طهارت دل و مراعات سرّ و وفا کردن عهد و نگاه داشتن وقت و کمتر نگریستن به خواطر پراکنده و نیکوکرداری اندر محل طلب و وقت حضور ومقام قرب و این سخن جامع است.

(کشف المحجوب ص ۴۴۳).

سهروردی باب سی ودوم از کتاب خودرا به ادب و شرح آن اختصاص داده و آورده است که: همه آداب به رسول صلی الله علیه و آله وسلم می رسد و به او ختم می گردد چه او مجمع آدابی ظاهری و باطنی بود و خدای تعالی ازادب او در حضرت ربوبیت به آیه شریفه «ما زاغ البصر وماطغی[1]» خبر می دهد و آن ازغوامض ادب است که خاص رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم بود که بدان وسیله خداوند متعال از اعتدال دل او دراعراض واقبال خبر می دهد. یعنی اعراض از ماسوی الله وتوجه الی الله. که در این توجه لذات دنیای گذران وحظوظ آسمان ها و جهان دیگر را پس پشت نهاد وهیچ گاه به آن التفات نفرمود. سپس به تفسیر آیه مذکور پرداخته واقوال مشایخ را دراین باره آورده است که نقل آن همه اقوال در این جا زائد است. دربارهٔ ادب سخنانی ازمشایخ این قوم نقل کرده و سرانجام در تعریف این کلمه قسمت آخر قول ابونصر سرّاج را که از هجویری در بالا نقل شده آورده است. (رـك: عوارف المعارف ص ۲۸۱ تا ۲۸۵)

ابن عربی دربارهٔ ادب آورده است: بدان که خدای تعالی فرمود: «هومعکم اینما کنتم[2]». یعنی او در هرحال ومقامی وخلقی و غرضی با ما است. لذا ادیب کسی است که جامع مکارم اخلاق بلکه جامع مراتب دانستنی های ممدوح ومذموم است. ونزد عاقل دانستن هرچیز بهتر از ندانستن آن است، ازاین جهت است که ادیب دارای جمیع نیکی ها است و

۱ـ سوره مبارکه النجم آیه شریفه ۱۷

۲ـ سوره مبارکه الحدید آیه شریفه ۴

آن‌را دراصطلاح اهل الله به‌چهار قسم تقسیم کرده‌اند: اول ادب شریعت، وآن ادبی است الهی که به‌وسیله وحی والهام تعلیم می‌شود و به‌این قسم ادب بود که پیغمبرش صلی الله علیه وآله وسلم را تعلیم فرمود و ما به‌وسیله او تعلیم ادب گرفتیم وازاین جهت است که فرمود «اِنّ اللهَ اَدَّبَنی فَأَحْسَنَ اَدَبی». قسم دوم ادب خدمت است وآن ادبی است‌که در اصطلاح خدمت به‌ملوك وشاهان به‌کار می‌رود و ازآن جا که نزد اهل الله پادشاه وملك واقعی خدا است کیفیت این ادب در خدمت به‌او ومعامله بااو صورت‌پذیر است وآن در واقع نحوه‌ای خاص ازآداب شریعت است. قسم سوم ادب‌حق است وآن عبارت است از ادب باحق وپیروی ازاو وحکم به‌آن وارجاع به‌او، در صورتی که اگر در کبر سن هم باشی مراعات آن در حق کسانی که ازتو کوچك‌تر وپائین‌تراند زحمتی نباشد. ومن تنها کسی‌را که دیدم بدین مقام نائل آمده بود ابوعبدالله جبیر بود که در مدینه ملاقاتش دست داد. این ادب هم جزوی از ادب شریعت است، چه ادب شریعت ما در تمام آداب است. چهارم ادب حقیقت است وآن ترك ادب است در فنای خود یعنی هنگامی‌که سالك به‌مقام فنارسد. ورد تمام اموراست به‌خدای تعالی. وآن‌که به‌این مقام رسد پیوسته درآن ثابت می‌ماند. واین نوع ادب باحق تحقق‌پذیر است ودوام‌آن دنیایی واخروی است. وجزاهل فتوّت ازملامتیّه بدان نرسیده‌اند. پس ادب عمل به‌حق است و وقوف در نزد حق.

امامقام ادب خدمت‌آنست‌که به‌مخدوم آن‌چه‌را مستحق‌است قبل‌از سئوال‌ویاامربرسانی، تاذلّت‌سئوال براوظاهر نشودوازشرائط‌آن حضوردائم است درخدمت وکمربستن به‌خدمت است پیش از تنبّه وسئوال. اما مقام ادب شریعت ایستادن به‌امر خداست خاصة واطاعت از امر اوست ذاتاً و گردن نهادن به‌اوامر مـاموران اواست با تمام وجود چنان‌که فرمود: «ماآتاکـم الـرسول فخذوها ومانهاکـم عنه فانتهوا[1]». و باز فرمـود: «یا ایهاالـذین آمنوا اطیعوالله و اطیعوا الرسول واولی‌الامـر منکم[2]».

۱ــ سوره مبارکه حشر آیه شریفه ۷

۲ــ سوره نساء آیه ۵۹

اما مقام حقیقت‌را درمحل خود ذکر خواهم‌کرد، انشاءالله. ازلوازم ادب شریعت اخذ احکام ووقوف بررسوم وحدود آن‌است واتصاف برآن‌هاست به‌مجرد خدمت نه‌اشتغال به‌علم بدون عمل. وازلوازم ادب خدمت اشتغال وانبعاث برخدمت‌مخدوم‌است‌صرفنظر ازهرگونه‌رد وقبول ویاملاحظه‌ای واشتغال به‌خدمت او است بدون غرض وخودخواهی.

(فتوحات مکیه ج ۲ ص ۲۸۴ به‌بعد ـ به‌اختصار)

ابن عربی، به‌طور کلی برای ادب دونوع ادب در مقام، وادب درحال قائل شده است: ادب درمقام را دربالا توضیح‌داد ودرباره «حال ادب» گوید: بدان‌که ادب‌را اقسام است: یکی ازآن اقسام ادب در شریعت است، وآن عدم تعدی درموضع احکام است اعم ازاین‌که جوهر باشند یا عرض، زمانی باشد یامکانی، دروضع باشد یا اضافه، درمؤثر باشد یا مؤثرفیه. دیگر ادب زمانی است‌که ارتباط به‌زمان‌های خاص‌دارد، چه‌برای مکلف هروقتی را حکم خاصی است از لحاظ کمی وقت و یا زیادتی آن، یا تنگی و وسعت وقت. دیگر آداب مکانی، که مربوط به‌مواضع وامکنه عبادت است. مثل: «فی‌بیوت‌اذن‌الله ان ترفع ویذکر فیما اسمه[1]». اما آداب وضعی عبارت است از وضع اسم برای چیز یا موضوعی، که هرچیز به آن‌چه نامیده می‌شود خوانده شود، تاحکم شرع به‌تغیرآن اسم دگرگونه نگردد، که حلالی بیهوده حرام شود و یا حرامی حلال. چنان که فرمود «به‌زودی زمانی برمردم خواهد گذشت‌که درآن دوران اقوامی پدید آیندکه شراب‌را به‌نام دیگر خوانند وآن‌را حلال شمرند». اما ادب احوال، چون حال مسافر درطاعت ومعصیت‌که حکم آن تغییر پذیراست. چون داشتن روزه رمضان یا شکستن آن ومسح برخفّین درتوقیت وعدم توقیت. اما ادب اعداد، بعدد افعال طهارت ومقادیر زکات وعدد نمازها وغیره تعلق می‌گیرد. مانند اوقات غسل ووضو وحد ومقدار مدّ و صاع ونظایر آن.

اما ادب خدمت، یا ادب عالی است بردانی و یا بالعکس در صورت

۱ـ سوره مبارکه نور آیه شریفه ۳۶

اول برآن که مقام عالی‌تر دارد لازم است قیام به‌مصالح و مراعات آن و آگاهی او براین مصالح و مراعات‌ها وایضاح مبهمات و شرح و توضیح مشکلات برزیردستان، چون خدمت استاد برشاگرد و عالم به جاهل وسلطان به‌رعیت. ودرخدمت دانی به‌عالی بردانی لازم است امتثال اوامر ونواهی ووقوف برمراسم وحدود موضوعه ومراقبت براشارات ومسارعت در رضا و مواقف اغراض عالی‌تر از خود. اما ادب حق، فهو اعطاؤه مایستحقه مما ینبغی له واعطاوه مایستحقه منی کما انه اعطانی خلقی حین «اعطی کل شی خلقه[1]». واما قسم آداب الحقیقه فحاله ان یراه فی الاشیاء عینها لا هی، ثم یحکم علی مایراه من‌الزیاده والنقص بمااعطته استعدادات الاشیاء فینسب ذلک‌الیها لا الیه کماکان اونقصا اوموافقا اومخالفا یحاشی شیئا». وبسط کلام دراحوال میسر نیست ودراین‌جا فقط به‌اشاره‌ای کفایت شد چه‌اگر دراین‌باره سخن به‌درازا کشد به‌فساد و تباهی انجامد. والله یقول‌الحق ویهدی السبیل.

(به‌اختصار ازفتوحات مکیّه ج ۲ ص ۴۸۱).

خواجه عبدالله انصاری گوید: ادب حفظ حد است بین غلو وجفا تا زیان دشمنان شناخته شود وآن‌را سه درجت است: اول منع خوف تاحدی که به‌یأس نیانجامد وبندکردن رجاست تابه امن وضبط نکشد. درجه دوم خروج ازخوف است به‌میدان قبض وصعود ازرجاست به‌میدان بسط وترقی درسرور است به‌میدان مشاهده. درجه سوم شناختن ادب است واستغنای از تأدب‌به‌تأدیب حق وخلاصی از سنگینی آن. (جهت شرح این رموز ر ک: شرح منازل‌السائرین ص ۱۹ تا ۲۲) ودرصد میدان آورده است: میدان پنجاه وپنجم ادب است. ازمیدان احسان میدان ادب خیزد. قوله تعالی. «الحافظون لحدودالله[2]». ادب در سه‌چیز است: در خدمت و در معرفت ودرمعاملت.

(صد میدان ص۱۱۹).

اما مشایخ این قوم را درباره ادب سخن بسیار است‌که از آوردن

۱- سوره طه آیه ۵۰

۲- سوره ق آیه ۱۱۲

چند نمونه‌ای دراین‌جا ناگزیریم: استاد ابوالقاسم قشیری گوید: از استاد ابوعلی شنیدم‌که گفت: بنده به‌طاعت به‌بهشت رسد وبه‌ادب اندر طاعت، به‌خدای‌تعالی (رساله ص ۱۲۸ ترجمه ص ۴۷۸). وباز از استاد ابوعلی شنیدم‌که گفت: ترك ادب موجبی است‌که راندن بارآورد هرکه بی‌ادبی کند بربساط، باز درگاه فرستند وهرکه بردرگاه بی‌ادبی‌کند باستوربانی فرستند. (رساله ص ۱۲۹ ترجمه ص ۴۸۵). ـ عبدالله مبارك گفت: ما به‌اندك ادب محتاج‌تریم ازآن‌که بسیاری علم. (رساله ص ۱۲۹ ترجمه ۴۸۱ و تذکرة الاولیا ج ۱ ص ۱۸۶). ـ ذوالنون مصری گفت: ادب عارف زبر همه ادب‌ها بود زیراکه اورا معرفت مؤدب‌بود. (تذکرةالاولیاء ج ۱ ص ۱۲۷). ـ عبدالله مبارك‌گفت هرکه راه ادب آسان‌گیرد خلل در سنّت‌ها پدیدآید وهرکه سنت‌هاآسان‌گیرد اوراازفرایض محروم‌گردانند وهرکه فرایض آسان‌گیرد ازمعرفتش محروم‌دارند وهرکه از معرفت محروم بود دانی‌که اوکه بود. (تذکرةالاولیا ج ۱ ص ۱۸۶ بعضی این عبارات‌را به‌ابوجعفر محمدبن حسین‌بن احمد یزدانیار نسبت داده‌اند). ـ ابن‌عطا گفت: ادب ایستادن است برموافقت هرچه نیکو داشته‌اند. گفتنداین چگونه بود؟ گفت: آن‌که معاملت باخدای به‌ادب‌کند به‌نهان و آشکارا چون این بـه‌جای آری ادیب باشی گرچه عجمی باشد. (تذکرة الاولیا ج ۲ ص ۷۴). ـ شیخ ممشادگوید: ادب‌به‌جاآوردن مرید حرمت پیران بود ونگاه‌داشتن خدمت برادران وازسبب‌ها بیرون‌آمـدن وآداب شرع برخویشتن نگاه‌داشتن. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۱۵۸). ـ سِرّی سقطـی گفت: «الادب ترجمان العقل» (سلمی ص ۵۲) گفت: ادب ترجمان دل است. (تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۲۸۱) و من عجز عن ادب نفسه کان عن ادب غیره اعجز. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۵۳) هرکه عاجز آید از ادب نفس خویش از ادب غیری عاجزتر بود هزاربار

(تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۲۸۱).

حق این‌بودکه قول کاشانی‌را راجع به‌ادب جلوتر از اقوال مشایخ آورده می‌شد. اما ازآن‌جاکه جامعیت تعبیر او از این کلمه بیشتر به‌نظر

می‌رسید ناگزیر به‌ذکر آن دراین‌جا می‌پردازیم. او دربیان ادب گوید: لفظ ادب عبارت است از تحسین اخلاق وتهذیب اقوال وافعال. وافعال بردوقسم‌اند: افعال قلوب وآن‌را نیّات خوانند. وافعال قوالب و آن را اعمال خوانند. واخلاق ونیات نسبت به‌باطن دارند، واقوال واعمال نسبت به‌ظاهر. پس ادیب کامل آن‌بودکه ظاهر و باطنش به‌محاسن اخلاق و اقوال ونیات واعمال آراسته بود. اخلاقش مطابق اقوال باشد، ونیاتش موافق اعمال، چنان که نماید باشد، وچنان‌که باشد نماید. پس هرطالب صادق‌بایدکه همواره ظاهر وباطنش‌را از شوایب مخالفت ومساءت مهذب دارد تا مؤدب‌گردد. واشارت به‌این معنی است قول شیخ‌الاسلام قدّس‌الله روحه «الادب تهذیب الظاهر والباطن». هرکه در تهذیب ظاهر و باطن پیوسته متفقد احوال خود بود،نخواهدکه اخلاق واحوالش‌ازاقوال‌مختلف باشد واگر بیان حالی یامقامی یاخلقی برزبان آورد وخودرا بدان‌متخلق وموصوف نیابد آن قول‌را سوء ادب خوانند. (مصباح الهدایه ص ۲۵۳)

وازجمله آداب آن‌است‌که همواره جوارح واعضاء را به‌صوالح‌اعمال متحلّی‌دارند. چه مادام تاآدمی درکسوت بشریت بود اورا از مراعات آداب ظاهر چاره نبود وبه‌هیچ‌حال ودرهیچ مقام محافظت آن از وی ساقط نشود. ومادام تا آثار محاسن از آداب درظاهر شخص پدید نیاید، علامت آنست که باطن او هنوز متأدب نشده است. چه تأدب ظاهر از امارات وعلامات تأدب باطن است. (مصباح الهدایه ص ۲۵۴). و بدان که منشاء جمیع آداب، اخلاق واحوال نبوی واقوال وافعال مصطفوی است. هرمتابعی به‌قدر متابعت ازآداب او نصیبی یافته. پس‌کمال آداب مستفاد بود ازکمال متابعت وآن خاصه صوفیان است. وتلقّی آداب از حضرت رسالت به‌جهت آنست‌که مؤدِب او حضرت عزت بود، چنان‌که گفته «اَدَّبَنِی رَبِّی فَاَحْسَنَ تَأدِیْبِی ثُمَّ‌اَمَرَنِی بِمَکارِمَ الأَخْلاق» (مصباح الهدایه ص ۲۵۸). سپس به‌ذکر وشرح انواع آداب صوفیان پرداخته است که شرح هرکدام درمحل خود خواهد آمد.

صوفیان در شرح و تفسیر این کلمه بسیارسخن گفته‌اندکه شمه‌ای از

آن نقل شد. جهت اطلاع بیشتر ر ـ ك. رساله قشیریه ص ۱۲۸ تا ۱۳۲
و ترجمه رساله ص ۴۷۷ تا ۴۸۷ وعوارف‌المعارف ص ۲۷۵ تا ۲۸۵ و
فتوحیات مکّیه ج ۲ ص ۲۸۴ به‌بعد و ۴۸۱ به‌بعد و شرح منازل السائرین
قسم خامس و مصباح الهدایه ص ۲۵۳ تا ۲۸۳ و اللمع ص ۱۴۱ تا ۲۱۱ و
مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص ۶۶۲ به‌بعد وحدیقه سنایی ص ۴۷۸.

خلاصه مطلب آن‌که: صوفیان این کلمه‌را مربوط می‌دانند به‌حفظ حدودی‌که در قرآن‌کریم به‌صورت «**والحافظون لحدودالله**[1]». آمده است ومأخوذ می‌دانند ازکلمه ادب درحدیث نبوی‌که فرمود: «اَدَّبَنِی رَبِّی فَأَحْسَنَ تَأدیبی» وآن‌را گردآمدن خلقت‌های خیر وتهذیب ظاهر وباطن سالك می‌دانند که باید درتمام معاملات اعم آن‌که با حق باشد یا با خلق و یا باخود آن را مراعات نماید. و این مراعات‌گاهی بدون تکلیف وتکلف است، وگاهی باتکلف ودستور مراد و شیخ. وبرای‌آن تقسیماتی قائل شده‌اند. ازجمله ابونصر سرّاج اهل ادب را برسه دسته تقسیم کرده است: اول اهل دنیا، دوم اهل دین، سوم اهل الله. ومحی‌الدین عربی به‌طورکلی آن را به‌دودسته متمایز حال و مقام تقسیم کرده، و سپس ادب مقام‌را به‌چهارنوع تقسیم نموده است: ۱ـ ادب شریعت وآن بجاآوردن آداب مرسوم دردین وشریعت است، ۲ـ ادب خدمت‌که رسوم‌خدمت سالك را درسفر وحضر شامل می‌شود، ۳ـ ادب حق که ازآن پیروی ازخداوند متعال وارجاع به‌او درتمام امور غرض است، ۴ـ ادب حقیقت‌که سالك در مقام فناء فی‌الله به‌آن می‌رسد. وبرای ادب حال نیز تقسیماتی قائل شده است، چون ادب‌شریعت، ادب درمکان، ادب در زمان، ادب وضعی، ادب احوال، ادب اعداد، ادب خدمت، ادب حق و ادب حقیقت که درباره هریك توضیحاتی داده است که به‌اختصار مذکور شد. خواجه ابوعبدالله انصاری مراعات ادب‌را در سه‌چیز برای سالك ضروری می‌داند: ۱ـ در

۱ـ التائبون العابدون الحامدون السائحون الراکعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن‌المنکر والحافظون لحدودالله و بشرالمؤمنین (سوره مبارکه توبه آیه شریفه ۱۱۲).

خدمت، ۲ـ در معرفت، ۳ـ درمعاملت. و کاشانی پس ازذکر تعریف خواجه هرات از ادب، آن‌را به‌دودسته عمده ظاهری وباطنی تقسیم کرده است.

ادب درنظر صوفیان ازجمله مسائلی است‌که سالك باید در تمام مواردآن‌را مراعات‌کند. وبسیاری ازآنان ترك آن‌را درهیچ مرحله‌ای از مراحل یا مقامی ازمقامات وحالی ازاحوال جایز نمی‌دانند، جز معدودی ازآنان مانند ابن عربی‌که درادب حقیقت که رسیدن به‌آن در مقام فنا جایز است و ترك آن را به‌علت فنای سالك در حق جایز شمرده است‌که شرح‌آن ذیل‌کلمه ترك خواهدآمد. اما اجماع صوفیان ترك‌آن‌را جایز نمی‌شمارند وبه‌همین‌جهت در کتب خود برای هریك ازاعمال‌ظاهری وباطنی سالك طریق ادبی خاص قائل شده‌اند که اعمال آن از واجبات است و شرح هریك در ذیل همان کلمات خواهد آمد ـ ر ـ ك: **آداب ـ ترك ـ خانقاه ـ ربوبیت ـ سفر ـ صحبت ـ طعام ـ لباس ـ مراد ـ مرید ـ نکاح ـ نبوت.**

امادر مثنوی: درباره ادب ورعایت‌آن بسیار سخن رفته است. خاصه مراعات ادب درحضور شیخ ویا مراد صوفیان‌که درذیل‌کلمه مرید ومراد به‌آن اشاره خواهدشد. مولاناهم رعایت‌ادب‌را ازضروریات سلوك‌می‌داند وترك آن‌را باعث لغزش وعقب‌افتادگی ودرنتیجه نقص وانحراف سالك می‌داند. درنظر او ترك‌ادب درهرمرحله‌ای از مراحل سلوك بدون‌عقوبت و پادافراه نخواهد ماند، و اغلب گرفتاریهای ظاهری وباطنی سالکان به‌علت همین عدم توجه به‌مسئله ادب ویا ترك آن است. پس سالك باید همیشه از خداوند ولیّ‌التوفیق بخواهد تا اورا درحدّ ادب نگاه دارد تا گرفتار مصائب و عقوبات ترك‌آن نگردد. چنان که در ذیل عنوان: «از خداوند ولیّ‌التوفیق درخواستن توفیق رعایت ادب در همه‌حال‌ها» آورده است:

از خدا جوئیم توفیق ادب ... بی‌ادب محروم شد ازلطف رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد ... بلکه آتش در همه آفاق زد
(ج۱ نی ص ۷ س ۷۸) ... (ج۱ علا، ص ۳ س۱۸)

ادب امری است طبیعی وهمه موجودات ازمراعات آن ناگزیرند، روشنی افلاك وکسوف آفتاب، عصمت ملائك و فرشتگان برادب است و ارتداد ابلیس یا شیطان به‌علت ترك‌آن بـود. علت بیشتر گرفتاریها و ناراحتی‌های ظاهری وباطنی بشرهم ازترك ادب است. عدم رعایت ادب باعث بسته شدن در رحمت و فیض لایزال حق می‌شود، باب روزی ورزق مقسوم به‌علت نرسیدن باران به‌موقع به‌بشر بسته می‌شود، و باعث بسیاری از تاسه واضطرابات باطنی وگرفتاریهای روحی می‌گردد. از سالك تارك ادب، فتوح برمی‌خیزد و واردات قلبی او به‌قبض‌وخوف و وحشت ونظایر آن تبدیل می‌شود. خلاصه معاصی ترك ادب است و ترك ادب بی‌عقوبت نمی‌ماند.

ابـر بـرنایـد پـی منع زکـات — وز زنـا افتد وبا انـدر جهـات
هرچه بر تو آید از ظلمات وغم — آن ز بی‌باکی وگستاخیست هـم
هرکه بی‌باکی کند در راه دوست — رهزن مردان شد و نامـرد اوست
از ادب پرنور گشتست این فلـك — وز ادب معصوم و پاك آمد ملك
بـد زگستاخـی کسوف آفتـاب — شد عزازیلـی ز جرأت رد بـاب
(نی، ج۱ ص۸ س۸۸) — (علا، ج ۱ ص۳ س۲۲)

چون تووردی‌ترك‌کردی درروش — بر تو قبضی آید از رنـج وتبش
آن ادب کردن بود یعنـی مکن — هیچ تحویلی از آن عهـد کهن
پیش ازین‌کین قبض زنجیری شود — این که دل‌گیرست پـاگیری شود
رنج معقولت شود محسوس وفاش — تا نگیری این اشارت را بـلاش
در معاصی قبض‌ها دلگیـر شـد — قبض‌ها بعد از اجل زنجیر شـد
(نی، ج۳ ص۲۲ س۳۴۹) — (علا، ج۳ ص۲۵۱ س۷)

برشیخ ومراداست‌که‌مرید سالك‌را به‌این ادب که‌همان ادب‌حق‌است که شرحش‌گذشت آشناکند، واگر ترك‌اولائی از او دید باصبر و حوصله وشکیبائی واندیشه صحیح اورا تصحیح نماید. وسالك‌را هشدار دهد که ترك آداب مورث بلا وامتحان حق است وچاره آن‌هم شتابزدگی واقدام به‌اعمال ناشایست دیگر نیست، چه ستم بلارا ستم دیگری دفع نمی‌کند، و

قضای آمده را با ارتکاب به‌اعمال ناشایست ازسر نمی‌توان بازکرد. عقوبات ترك ادب‌را بامراعات جدّی همان آداب باید جبران‌کرد نه با ارتکاب معاصی دیگر. ودراین مورد، به‌اصطلاح کاری باید کرد که آراستن ابرو باعث کوری چشم نگردد.

آن ادب که باشد از بهر خدا — اندر آن مستعجلی نبود روا
وانچه باشد طبع و خشم عارضی — می‌شتابد تا نگردد مرتضی
تو پی دفع بلایم می زنی — تا ببینی رخنه را بندش کنی
تا ازآن رخنه برون ناید بلا — غیر آن رخنه بسی دارد قضا
چاره دفع بلا نبود ستم — چاره احسان باشد و عفو و کرم
گفت الصدقه مَرَدٌّ للبلا — داو مرضاك بصدقه یا فتی
صدقه نبود سوختن درویش را — کور کردن چشم حلم‌اندیش را
(نی، ج۶ ص۴۱۹ س۲۵۸۳) (علا، ج۶ ص۶۱۳ س۱۵)

مراعات ادب شریعت از واجبات است ولو ظاهراً مضر به‌نظر رسد. مثلا ممکن است حدود تعذیر شرعی که اجرای آن از واجبات‌است تلفات جانی به‌بار آورد، یا تربیت مرید محتمل زیان‌هائی گردد، یا تأدیب استاد، شاگردرا ناگوار افتاد. اما ازآن‌جاکه دراین‌گونه ادب‌ها غرض اصلی اصلاح افعال و اعمال جامعه است نه‌اعمال غرض شخصی، در شرع دیتی برآن تعلق نمی‌گیرد. پس ادب شرع باید لله باشد وبرای اجرای اوامر او صورت‌گیرد وشایبه هیچ‌گونه خودخواهی وخودبینی درآن نرود تا ضمان آن برحق باشد نه‌برادب‌کننده.

در حد و تعزیر قاضی هرکه مرد — نیست برقاضی ضمان‌کوهست‌خرد
کو ادب از بهر مطلوبی کند — نه برا ی‌عرض‌وخشم ودخل خود
چون برای حق وروز آجله ست — گر خطایی شد دیت بر عاقلست
آنکه بهر خود زند او ضامنست — وانکه بهر حق زند او آمنست
گر پدر زد مر پسر را او بمرد — آن پدر را خون‌بها باید شمرد
زانکه او از بهر کار خویش‌زد — خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف — بر معلم نیست چیزی لا تخف

کان معلم نایب افتـاد و امیـن
هر امین را هستحکمش همچنین
پس خودی را سر ببرای ذوالفقار
بی‌خودی شو فانیی درویش وار
چون شدی‌بی‌خود هرآنچه‌توکنی
مـا رمیـت اذ رمیـت ایمنـی
آن ضمان بر حق بود نـه بر امین
هست تفصیلش بفقه انـدر مبین
(نی، ج۶ ص۳۵۹ س۱۵۱۱)
(علا، ج۶ ص۵۸۸ س۱۱)

ضرورت ادب در پیشگاه مشایخ ومردان حق، وگردن نهادن بـه اوامر ونواهی آنان ازآن‌جهت استکه سالك بتواند به‌احوال ومقامات بالاتر برسد وازنقص وتراجع برهد. مراد درراهنمایـی وتعلیم مریـد هیچ‌گونه چشم‌داشتی به‌مرید ندارد، وصرفاً محض رضای حق وترقـی سالك درسلوك به‌تعلیم وتربیت آنان می‌پردازد. و برمرید استکه آداب موضوعه را کاملا مراعات کند تا بتواند منتهای استفاده را از مراد خود بنماید.

ایـن رسولان ضمیـر راز گـو
مستمع خواهنـد اسرافیـل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان
چاکری خواهند از اهل جهـان
تا ادب‌هاشان بجـاگـه نـاوری
از رسالتشان چگونـه بـرخوری
کی رسانند آن امانـت را بـتو
تا نباشی پیششان راکـع دوتـو
هر ادبشان کـی همی آیـد پسند
کامدند ایشان ز ایـوان بلنـد
نه گدآیان اند کـز هر خدمتـی
از تـو دارنـد ای مزوّر منتـی
لیك با بی‌رغبتـی هـای ضمیـر
صـدقه سلطـان بیفشان وامگیـر
(نی، ج۳ ص۲۵۵ س۲۶۵)
(علا، ج۳ ص۲۸۸س۶)

پس مرید باید درحضور شیخ ومراد خود سخت مؤدب باشد. نه‌تنها درظاهر بلکه درباطن وسّر ضمیر خود نیز این ادب را رعایت نماید. زیرا که مشایخ برضمایر مریدان واقف‌اند وبه‌هرگونه ترك ادب ظاهری و باطنی او متوجه. لذا مرید باید ازدل وجان این ادب‌را مراعاتکند وسر به‌فرمان شیخ خود نهد.

دل نگه دارید ای بـی حاصلان
در حضور حضـرت صاحبـدلان
پیش اهل تن ادب بر ظاهـرست
که خدا زیشان نهان را ساتر است

پیش اهل دل ادب بـر باطنست / زانکه دلشان بر سرایر فـاطنست
تو بعکسی پیش کوران بهـر جاه / با حضور آیـی نشینـی پایگـاه
پیش بینایان کنـی تـرك ادب / نار شهوت را از آ ن‌گشتی حطب
چون نداری فطنت و نور هـدی / بهر کوران روی را می‌زن جلا
پیش بینایان حدث در روی مـال / ناز میکن با چنین گندیـده حال
(نی، ج۲ ص ۴۲۷ س ۳۲۶۷) (علا، ج۲ص ۱۷۷ س۳)

زیان ترك ادب مرید متوجه خودش خواهد شد، وباعث دل‌مردگی وبازماندن ازمدارج کمال خواهد شد، وسرانجام نامش در جریده سیاه نامگان خواهد آمد.

بی‌ادب گفتن سخن با خـاص‌حق / دل بمیـرانـد سیـه دارد ورق
(نی، ج۲ ص۳۴۲ س ۱۷۴) (علا، ج۲ ص۱۴۳س۲۲)

مسئله ادب وکیفیت رعایت‌آن در خانقاه وآن‌چه مربوط بـه‌مراد ومرید می‌شود از جمله مسائلی است کـه صوفیان بدان اهمیت فـراوان می‌داده‌اند وشرح آن‌همه دراینجا جایز نیست. جهت اطلاع بیشتر ر ـ ك: **خانقاه، مراد. مرید.**

مولانا براین طریقه است‌که ترك ادب درغلبه عشق ومقام فنا طبیعی است وجایز است. وگوید عاشق فانی دروجود معشوق درمقامی واقـع می‌شودکه خواه و ناخواه آداب از او سلب می‌شود، واین ترك ادب بـه علت برخاستن وارتفاع غیریّت است چون دراین حالت هرگونه دعوی وادعایی ازعاشق سلب می‌گردد ازجمله دعوی ادب. پس درحقیقت سالك رسیده به‌مقام‌فنارا بی‌ادب نمی‌توان‌گفت، بلکه‌به‌عکس درآن‌حال باادب‌تر ازاو نمی‌توان دید. واین بحثی است‌که درذیل‌کلمه ترك به‌آن بیشتراشاره شده است ر ـ ك: ترك

پیش شیری آهوی بیهـوش شـد / هستی‌اش در هست او روپوش‌شد
این قیاس ناقصان بر کـار رب / جوشش عشقست نـز تـرك ادب
نبض عاشق بی‌ادب بـر می‌جهـد / خویش را در کفـه شه می‌نهد
بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان / با ادب‌تر نیست کس زو در نهان

هم به‌نسبت دان وفاق ای منتجب
بی‌ادب باشد چو ظاهر بنگری
چون به‌باطن‌بنگری‌دعوی‌کجاست
مات زید زید اگر فاعل بود
او ز روی لفظ نحوی فاعلست
فاعل چه کو چنان مقهور شد
(نی، ج۳ ص۲۵۹ س ۳۶۷۶)

این دوضد با ادب با بی ادب
که بود دعوی عشقش هم‌سری
او ودعوی پیش‌آن سلطان‌فناست
لیك فاعل نیست کو عاطل بود
ورنه او مفعول و موتش‌قاتلست
فاعلیها جمله از وی دور شد
(علا، ج۳ ص۲۹۵ س۱۱)

ادراک

به‌کسر اول درلغت به‌معنای دریافتن، و در رسیدن کودك به‌بلوغ ومیوه به‌پختگی است (کشف‌اللغات). ـ در اصطلاح صوفیه ادراك بردو نوع است: اول ادراك بسیط، وهو ادراك الوجود الحق سبحانه مع‌الذهول عن‌هذاالادراك، وعن ان المدرك هوالوجود الحق سبحانه. و در ظهور، وجود حق سبحانه به‌حسب ادراك بسیط خفا نیست چراکه هرجاکه ادراك کنی، اول هستی حق مدرك شود، اگرچه ازادراك این ادراك غافل باشی واز غایت ظهور مخفی ماند. دوم ادراك مرکب، وهوعبارة عن ادراك الوجود حق‌سبحانه مع‌الشعور لهذا الادراك وبان‌المدرك هوالوجود حق سبحانه. واین ادراك مرکب محل فکر و خطا وصواب است. وحکم ایمان وکفر راجع به‌این است. وتفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب این است. (کشاف اصطلاحات الفنون ص ۴۸۴ مأخوذ از کشف‌اللغه).

غرض این است که: ادراك از نظر صوفیان بردوقسم است: اول ادراك بسیط، که عبارت است از ادراك وجود حق که توام با غفلت ازاین ادراك است ودراین‌گونه ادراك مدرك‌که همان وجود حق باشد درکمال ظهور است و درك‌کننده خواه وناخواه اولین چیزی‌راکه درك می‌کند همین وجود مطلق حق است ولو این‌که از این درك غافل باشد. دوم ادراك مرکب است که درك وجودحق است باشعور به‌آن‌درك، یعنی ادراکی

است‌که درآن غفلت وذهول راه ندارد. اما این‌گونه ادراك درمنصّه شایبه خطا وصواب است. مسائلی مانند مسئله‌کفر وایمان یا تفاوت درك ارباب معرفت ونسبیت این درك از جنس این ادراك است.

مولاناهم معتقد به‌دونوع ادراك است: که یکی‌را درك وجدانی می‌نامند و به‌تفاوتی بین این‌گونه ادراك وحس قائل نیست وگوید درك وجدانی همان درك حسی است بااین تفاوت‌که دخل وتصرف در احساس ممکن است ولی در وجدانیات نیست.

«درك وجدانی چون اختیار واضطرار وخشم واصطبار و سیری وناهار به‌جای حس است‌که زرد از سرخ بداند فرق‌کند... پس منکر وجدانی منکر حس باشد. وزیاده وجدانی از حس ظاهرتر است. زیرا حس‌را توان بستن ومنع‌کردن از احساس، وبستن‌راه ومدخل وجدانیات ممکن نیست. والعاقل یکفیه الاشاره».

درك وجدانی بجای حس بود   هردو دریك جدول ای عم میرود
نغز می‌آید برو کن یا مکن   امر و نهی و ماجراها و سخن
(نی، ج۵ ص۱۹۳ س۳۰۲۱)   (علا، ج۵ ص۵۱۴ س۲۴)

دیگر ادراك مردان‌کامل واولیاء الله است‌که ازجنس ادراك‌دیگران نیست چون ولی از قیود بشریت رسته است ودر مثل:

گر ولی زهری خورد نوشی شود   ور خورد طالب سیه هوشی شود
(نی، ج۱ ص۱۶۰ س۲۶۰۳)   (علا، ج۱ ص۶۹ س۱۶)

شناسایی این‌قوم و ادراکات آنان با ادراکات وجدانی و حسی ما بسیار مشکل است چون این قوم واقف اسرار الهی‌اند و ادراکشان از جنس ادراك دیگران نیست. آن‌چه آنان درمی‌یابند درقیاس و حدود معرفت دیگران نمی‌گنجد.

کار درویشی ورای فهم تست   سوی درویشان بمنگر سست‌ست
زانکه درویشان ورای ملك و مال   روزیی دارند ژرف ازذوالجلال
(نی، ج۱ ص۱۴۵ س۲۳۵۱)   (علا، ج۱ ص۶۲ س۲۲)

پاسبـان آفتابنـد اولیـا
از بشر واقف به‌اسرارخدا
(نی، ج۳ ص۱۹۵ س۳۴۴۳)
(علا، ج ۳ ص۲۸۱ س۲۵)
آنچه او بیند نتان کردن مساس
نه از قیاس عقل و نه ازراه‌حواس
(نی، ج۵ ص۸۴ س۱۳۱۵)
(علا، ج۵ص۴۶۴س۲۸)
آنچه صاحبدل بدانـد حـال تو
تو ز حال خود ندانی ای عمـو
(نی، ج۳ ص۲۰۳ س۳۵۶۵)
(علا، ج۳ ص۲۸۷ س۵)

شك وتردیدهای بشری بستگی به‌نوع ادراك‌آن‌ها دارد. وازآن‌جاکه ادراك مرکب‌که تنها وسیله او برای دریافت مطالب او است در مظانّ خطا وصواب است، لذا درمقام شرح وتوضیح مسائل اختلاف حـاصل می‌شود. مثلا ممکن است فلسفی‌را دربیان توضیح مطلبی بیانی باشد کـه متکلم آن‌را نپسندد، ویاجدلی‌را در اثبات موضوعی طریقتی باشد کـه فلان خطیب‌را خوش نیاید. ولی‌همین اختلاف سلیقه نشان می‌دهد کـه اصل موضوع ادراك در معرض غفلت و ذهول قرارنگرفته است، بلکه همه آن‌ها برآن‌چه می‌گویند استشعار دارند. ازاین‌گونه مسایـل است موضوع کفر وایمان یا مؤمن وکافر. مثلا ممکن است مسلمانی فـلان مسیحی‌را کافر شمرد ویا آن مسیحی اصول اسلام‌را منکر گردد، امـا درواقع ونفس‌الامر هردو متدین‌اند ودفاع ازدین خود می‌نمایند یا قلم رد بردین دیگری می‌کشند. بنابراین یك‌باره نمی‌توان خط بطلان براصل موضوع مورد طرح کشید ومثلاگفت همه‌ادیان باطلند. درواقع حقیقت درمیان ادیان مختلف چون شب قدر است درمیان شب‌های دیگر نهان، نه‌هرشبی را می‌توان لیلة‌القدر دانست ونه همه شبها لیلة‌القدراند.

همچنانکه هر کسی در معـرفت
می‌کند موصوف عینـی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شـرح
باحثی مر گفت اورا کرده جرح
وآن دگر در هر دو طعنه می‌زند
وآن دگر از زرق جانی می‌کنـد
هریك ازره این نشانها زآن دهند
تا گمان آید که ایشان زآن‌ده‌اند
این‌حقیقت دان نه حق‌اند این همه
نـی بکلی گمرهانـنـد ایـن رمه
زانك بی‌حق باطلی نـاید پـدید
قلب را ابله ببـوی زر خریـد

گر نبودی در جهان نقدی روان — قلبها را خرج کـردن کی توان
تا نباشد راست کی گردد دروغ — آن دروغ ازراست می‌گیردفروغ
پس مگو کاین جمله دین‌ها باطلند — باطلان بر بوی حـق دام دلنـد
پس مگو جمله خیالست و ضـلال — بی‌حقیقت نیست در عالـم خیال
حق شب قدرست در شبهـا نهـان — تاکند جان هر شبی را امتحـان
نه همه شبها بود قدر ای جـوان — نه همه شبها بـود خالی از آن
آنکه گوید جمله حقند احمقیست — وانکه گوید جمله باطل‌اوشقیست
تاجران انبیـاء کـردنـد سـود — تاجران رنگ و بو کور و کبود
(نی، ج۲ ص۴۱۵ س۲۹۲۳) (علا، ج۲ ص۱۷۵س۵)

اراده

درلغت به‌معنای خواستن. (تاج‌المصادر) وخواهش ومیل وقصد و آهنگ وکام. (منتهی‌الارب) وخواست خدا ومشیّت و قضا و قدر وتقدیر (لغت‌نامه) آمده است. ودراصطلاح، صفتی است‌که حالت مخصوصی‌را درآدمی ایجاد می‌کندکه از او فعل مخصوصی صادر می‌شود، ودرحقیقت اراده تعلق می‌گیرد به‌چیز معدوم‌که آن‌را به‌وجود وحصول بیاورد چنان که درآیه شریفه: «انما امره اذاراد شیئاً ان‌یقول له کن‌فیکون[1]» میلی است که ازپس اعتقاد برسود ونفع پیدا می‌شود. واراده عبارت از مطالبه قلب است غذای روح‌را ازطیب نفس. واراده قانع‌کردن نفس است از مرادات خود و رونمودن است براوامر خدا وراضی‌شدن برآن. وگفته‌اند: اراده اخگری است ازآتش دوستی درقلب‌که اقتضا می‌کند اجابت‌کردن‌دواعی نفس‌را. (تعریفات ص ۱۱ به‌نقل از لغت‌نامه).

تهانوی آورده است: اراده درلغت، «نـزوع نفس ومیل او است به‌فعل من‌حیث یحملها علیه» وغرض از نزوع، اشتیاق است و میل و محبت. امام گفته است‌که حاجتی به‌تعریف اراده نیست چه آن امر ضروری است

۱ـ سوره مبارکه یس آیه شریفه ۸۲

برای انسان وبالبداهه فرق بین اراده خود وعلم وقدرت ولذت والـم خویش‌را درك می‌کند. متکلمین گویند: «انها صفة تقتضی رجحان احد طرفی الجائز علی‌الاخر لا فی‌الوقوع بل فی‌الایقاع». وعند الاشاعـره: «هی صفه‌مخصصة لاحد طـرفی المقدور بالوقوع فـی‌الوقت المعین». وعندالسالکین: «هی استدامة الکدوترك الراحه». وگفته‌اند اراده اقبال کلی است به‌حق واعراض از خلق واین ابتدای محبت است. اراده مغایر شهوت است وغیر ازتمنّا است. اراده را تقسیم‌هایی است ازقبیل: اراده قدیم، اراده حادث، اراده متقدم برفعل ازلحاظ زمـان، واراده مقارن با فعل. علمارا دراراده خداوند تعالی اختلاف است وگویند اراده حق، علم او است به‌جمیع موجودات از ازل تاابد. معتزله گویند: «ارادتـه تعالی علمه بنفع فی‌الفعل» واین همان است‌که هرعاقلی: آن‌را در خود می‌یابد که اعتقاد و ظن او برای نفع درفعل باعث ایجاب عمل می‌شود. (به‌اختصار ازکشاف اصطلاحات الفنون ص ۵۵۲ تا ۵۵۵).

ارادت لمعه محبت‌راگویندکه باعث توجه گردد به‌مطلوب حقیقی طوعاً وکرهاً. واین معنا را مراتب است: اول‌مرتبه آن‌که باعث برترك قیود واضافات و هجرت رسوم وعادات مرید باشد. مرتبه دوم آن‌کـه باوجود توجه مرید به‌مراد حقیقی، درطریقه طلب بـراستقامت وثبات باشد. مرتبه سوم ذهول مرید است ازغیر مراد و مشاهده عین مراد است هم‌به‌عین مراد. (مرآة‌العشاق) ــ ارادت جرقـه‌ای است از آتش محبت دردل‌سالك برای‌اقتضای اجابت و دواعی‌حقیقت. (اصطلاحات ص ۸۹) ــ ارادت ترك عادت باشد با ذوق واحوال. وبعضی‌گویندکه ارادت نهوض قلب بود به‌طلب حق قدیم مطلق. وحقیقت ارادت ظهور نور ارادت حق قدیم بوده باشد دردل به‌واسطه رَشّ‌نورازلی. (مقالات‌کاملین‌ص۱۳۵)

باباطاهرگوید: هرکس اراده نمایدکه بـه‌حق رسد باید از جمیع مخلوقات‌کناره‌گیری کند و بداندکه نفسش نیز ازجمله مخلوقات است. کسی‌که خدای‌را برای نعمت‌هایش بخواهد، خداوند نعم خودرا بـه او بخشد، اما هرکس که خدارا برای وصال به‌اوخواهد. خداوند نعمت وصال

ومعرفت اتصالش‌را به‌او عطا می‌کند. ارادت اشاره به‌ثبات وانقیاد محض مرید است به‌مراد خود. واهل ارادت در طلب مراد روزگار گذارنـد، واهل همت درطلب وجود مراد میرند.

اعتماد به‌علم درارادت ازعجز وناتوانی مریدان است. اما درمعرفت موجب نیرو وتوانائی اومی‌شود. هرکه درحال وارادت قلب خویش از خدا حظ خودرا خواهد برای وقت است‌که حجاب او است. مرید ومراد دراصل یکی‌اند وفرقشان دراینست‌که مرید مطلوب به‌ارادت است و مراد مطلوب به‌حقیقت. (شرح احوال باباطاهر ص ۵۲۵ به‌بعد).

عبادی‌گوید: ارادت خواست دل است‌که اندیشه به‌چیزی متعلـق گردد و ازآن اندیشه انزعاج درخاطرآیدکه بـدان انزعـاج نیّت طلب آن‌چیز کند وهرچند مراد شریف‌تر ارادت بهتر. وحقیقت ارادت‌خواست محض است ومجرد از شوایب وعلایق، فـارغ ازطلب آلات و دور از امتزاج واغراض، اما ارادت آدمی‌را موانع وعلایق بسیار است. گاهی از ضعف ارادت، و گاهی از عجز مرید، وگاه از امتناع مراد. و نیز باشد که موانع دیگر افتد ازعدم آلات، یا از بعد مسافت، یا از مخالفت مدت ومانند این موانع‌که حقیقت ارادت محصل نشود.

وارادت را سه‌گونه است: یکی ارادت دنیاکه آدمی در حباله‌حرص وشرك وشره افتد وحب دنیا مستولی شود وشب وروز به‌طمع حطام دنیا مستغرق‌گرداند وآن ارادت مجازی باشد بل‌که آن‌را شره و حـرص خواندن اولی‌تر. دیگر ارادت احوال آخرت است‌که دل آدمی از این منزل ترقی کند و اسباب آخرت وسعادت ابدی درآن دل محبوب گردد. واین نوع ارادت، زهاد وعباد را باشد وایـن‌را رهبت ورغبت گـویند. وسوم گونه ارادت به‌حق است، که آدمی دیده دل‌را به‌کحل عقل منور گرداند، به‌ارتقاء وتصعّد از جمله مکونات درگذرد وبه‌بیند‌که دل شریف است، وارادت حرکت دل است که نه دروی طمع دنیا شاید بودن، نه در هوای طلب عقبی، بلکه شرط در ارادت حقیقی آنست‌که به‌اوج ولایت وسمای عزت رود تا عزیز هردوسرای گردد .

وچون دل را درطلب حقایق‌راه حق‌ارادت افتد دنیا دربازد. وچون ازدنیا برگذرد به‌طمع درجات آخرت‌هم قناعت نکند. پس ارادت حقیقی آنست‌که مبتدی را نیت صادق دردل افتد تا ازآفریدها اعراض‌کند، ودر طلب حق‌کمر جهد برمیان بندد، ومریدوار در راه دین آید. وابتدا روی به‌پیر مشفق‌کند تا این پیر اورا مدد دهد درسلوك راه طریقت، واز آفت منازل او را خبر دهد، که رفته باشد ودانَد. تامرید به‌جایگاهی منقطع نگردد، وفترت نیفتد. (به‌اختصار ازصوفی‌نامه ص ۴۵ تا ۵۵).

استاد ابوالقاسم قشیری گوید: **قال‌الله تعالی ولاتطردالذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه**[1]». وانس گوید رضی‌الله عنه که پیغامبر صلی‌الله علیه وسلم گفت: چون خدای عزوجل بنده‌را نیکویی خواهد اورا کارفرماید. گفتند یا رسول‌الله چون کار فرماید؟ گفت: وی‌راتوفیق‌دهد به‌کارهای نیك‌پیش‌ازمرگ. استادامام (قشیری) گوید: رحمه‌الله ارادت ابتداء راه سالکان باشد. وآن نامی است مر نخستین‌منزل قاصدان را به‌خدای سبحانه وتعالی واین صفت‌را ارادت نام کرده‌اند زیراکه ارادت مقدمه همه‌کارها باشد وهرچه ارادت بنده برآن مقدّم نباشد نتواندکرد. چون این اول‌کار بود آن‌را که طریق خدای عزوجل ورزد ارادت نام‌کردند. مانند قصد اندرکارهاکه مقدمه آن بود. ومرید برموجب اشتقاق آنست‌که اورا ارادت بود. چنان‌که عالم آنست‌که اورا علم بود. زیراکه این از اسماء مشتق‌است. ولیکن مرید اندر طریقت‌آن‌بود که اورا هیچ ارادت نبود. مادام‌که از ارادت خویش‌برهنه نشود مرید نبود چنان‌که برحکم اشتقاق هرکرا ارادت نبود مرید نبود.

(رساله قشیریه ص ۹۲ و ترجمه آن ص ۳۵۸)

ارادت ازقوانین این علم است واز جوامع بناهای آنست، وآن‌اجابت دواعی حقیقت است از سرطوع ورغبت. وآن را سه درجت است: اول‌ترك عادات است به‌مصاحبت علم، و تعلق به‌انفاس سالکین‌است با صدق قصد، و واگذاشتن هرکسی است که تورا به‌کار جهان مشغول سازد، وواگذاری

---

[1] ـ سوره مبارکه انعام آیه شریفه ۵۲

وطنی است که خاطرت را پریشان دارد. دوم بریدن از خلق است به مصاحبت حال، وآرامش انس، وسیر بین‌قبض وبسط. ودرجه‌سوم فراموش کردن هرچه غیر خدا است با صحت استقامت، وملازمت واستقامت وپای بند بودن به‌رعایت جهت تهذیب ادب.

(شرح منازل السایرین قسم خامس وترجمه‌آن‌ص۱۱۳)

میدان پنجم ارادت است. ازمیدان فتوت میدان ارادت زاید. ارادت خواست است ومراد راه بردن. **قوله‌تعالی: «قل کل یعمل علی شاکلته[1]»** جمله ارادت سه است: اول ارادت دنیای محض است، ودیگر ارادت آخرت محض است، سیم ارادت حق محض. اما ارادت دنیای محض آنستکه «منکم من یریدالدنیا[2]». «تریدون عرض‌الدنیا[3]» نشان آن سه‌چیز است: یکی‌در زیادت دنیا به‌نقصان دین راضی‌بودن، ودیگر ازدرویشان مسلمان اعراض کردن، دیگر حاجت‌های‌خودرا به‌مولی به‌حاجت‌های‌دنیا افکندن. وارادت آخرت محض‌آنستکه «من‌ارادالاخرة[4]» ونشان آن سه‌چیزاست. یکی در سلامت دین‌به‌نقصان دنیا راضی بودن، ودودیگرموانست با درویشان‌داشتن، سیم حاجت خود به‌مولی به‌آخرت افکندن. واردات حق محض آنستکه گفت: «ان کنتن تردن‌الله‌ورسوله[5]» ونشان آن‌سه‌چیز است: اول‌پای بر هردو جهان نهادن، واز خلق آزاد گشتن، واز خود بازرستن (صد میدان ص ۱۶).

عین‌القضاه گوید: چون از تو حرکتی یا سکونی در وجود آید، مرجح فعل برترک یا ترک برفعل صفتی بود که در تو پیدا گردد که‌آن‌را ارادت خوانند (نامه‌های عین‌القضاه ج۱ ص۱۵). هیچ‌کاری از آدمی در وجود نیاید الا بواسطه صفتی که آن را قدرت خوانند، وقدرت‌خادم ارادت است. تا ارادت فرمان ندهد ازقدرت هیچ مقدور در وجود نیاید.

۱ــ سوره اسری آیه ۸۴
۲ــ سوره آل عمران آیه ۱۵۲
۳ــ سوره انفال آیه ۶۷
۴ــ سوره شوری آیه ۲۵
۵ــ سوره اسری آیه ۱۸

وچون در آدمی ارادت‌کاری نبود، پس‌پدید آید پس این ارادت حادث از سببی مستغنی نبود. واز آن‌جا که نظر عموم بود گویند: سبب حدوث ارادت، علم بود که درآدمی وادید آید، که فلان کارکردن به از ناکردن است. (شرح مفصل دراین باره از ص۱۷ تا ۲۲ ج۱) تا آدمی نداندکه‌فلان چیز نیك است یا نپندا رد، هرگز ارادت وطلب آن‌چیز در او نبود. وتا نداند ویا نپندارد که فلان چیز بد است، هرگز ازآن بنگریزد. ونیك‌وبد اما حاضر بود واما نبود. واما نیك‌چون حاضر بود همه ارادت آدمی در حفظ آن بود. ولابد از اسباب زوال آن گریزان بود، الّاکه نداند این چیز سبب زوال فلان نیك است، پس ازسبب جهل خود آن نیك از او زایل گردد، چون صحت تن که آن‌را لذتی حاضر وارادت حفظ آن در آدمی پیوسته بود ولابد ازاسباب زوال صحت گریزد، الّا که نداند که فلان‌چیز سبب زوال صحت است، پس‌تناول طعامی مضر بکند وصحت از او زایل گردد، وآدمی از جهل دراین افتد. (نامه‌ها ص۳۱ج۱)

اصل دوم: در ارادت ازل. بدان‌که هم‌چنان که هیچ حرفی براین کاغذ ازارادت من به‌هیچ‌حال مستغنی نتواند،بود، وبی‌ارادت من یك‌نقطه را وجود محال است، هم‌چنین می‌دان که در ملك وملکوت یك ذره از ارادت خدای تعالی مستغنی نتواند بود، وبی‌ارادت او یك‌موجود راالبته وجود نتواند بود. وهم‌چنان که ارادت اول‌که مرا درآید دراین مکتوب نوشتن، ارادتی بود کلی که درآن هیچ انقسامی نبود هم‌چنین می‌دان که «وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر[1]» ارادتی سابق بود بروجود همه مرادات، چنان چه هیچ انقسام را بدان راه نبود. وچنان که هرحرفی آن‌جا دروجودآید که در ارادت اول بود، و تقدیم و تأخر را آن‌جا راه نیست، هم‌چنین می‌دان هرحادث را آن‌ساعت حدوث بودکه ارادت ازل بوده است بی‌هیچ تقدیمی وتاخیری. وهم‌چنان‌که قلم بروفق ارادت من می‌جنبد، گاه کافی می‌نویسد، گاه قافی وگاه جیم. چنان‌که ارادت من گوید کند، هم‌چنین می‌دان‌که روح اعظم بروفق ارادت ازل فرمان می‌

۱ـ سوره قمر آیه ۵۵

دهد، گاه آسمان جنبد و گاه ابری بارد، گاه رعدی غرّد، گاه برقی فروزد، وذره‌یی برخلاف ارادت نکند البته. رباعی:

بی‌آنکه ترا زجای برباید خاست کارتوهمی کنند چون تیرتوراست
زین روی که جز تو نتواند خواست گردون زنهاد خویش درچون و چراست

(نامه‌های عین‌القضاه همدانی ص۱۴۲)

اما ارادت در سلوك در نظر عین‌القضاه: بالاترین درجات ارادت آن بودکه جان مرید چنان مسخّر بودکه جان پیررا که انگشت وزبان وگوش توتو را. وکمترین درجه ارادت آن بود که به‌فرمان او بود بی‌کراهتی، پس اگر این نبود در حساب نیست. اما تا درراه ارادت بود، هنوز مرید نبود. واگر عنایت پیر مدارا کند، به‌ارادت رسد به‌روزگار. وکمال‌ارادت که صفتش می‌کنم جز بعد مرگ ممکن نیست. تا در دنیا بود مدخول‌بود. مصطفی صلعم چون دریك حرکت بجنبد، ابوبکر که به‌خلاف او کندهمه لطفش این بود که الصدیقین والعابدین سه‌بار بگوید تا ابوبکر عذر خواهد. خلق را ازاین اسرار چه‌خبر ازدین به‌هیچ‌چیز اقتصار نکرده‌اند، ودرجوال غرور بمانده‌اند. (نامه‌ها ص ۲۷۲)

ای دوست ره عشق برفتی و ببود راز دل خود زما نهفتی و ببود
بی‌مستی وبی‌شراب خفتی و ببود یکبار به‌ترك ما بگفتی و ببود

ازمیان چندین هزار سالك‌که راه خدا روند، به‌دل وجان یکی‌را در مضیق ارادت نکشند وراه‌ها به‌حق بسیار است. واین راه غریب‌تر ازهمه راه‌ها است وعزیزتر وبی‌خطرتر. (نامه‌ها ص۲۷۴ ج۱)

وکمال ارادت آن بود که نور «لااله الاالله» در پرده محمد رسول‌الله صلعم ببینند، وبی‌حجاب نتواند دید که دیده او هنوز خام است تا پخته گردد. وچون پخته‌گشت محمّد رسول‌الله صلعم از میان برنخیزد. حاشا وکلا، این ظن غلط است ولیکن مقهوری او در زیر قهر لااله‌الاالله ظاهر گردد. منتهی را چنین بود ومبتدی را چنان که گفتیم که جمال لااله الاالله جز درپرده محمدرسول‌الله نبیند. هرچند بیش نویسم نامحرمان را اشکال بیش بود. اکنون توکجایی لااله‌الاالله در چندین هزارهزار

حجاب است قومی را. وقومی را جز در پرده محمد رسول‌الله نیست.
(نامه‌های عین‌القضاه همدانی ج۱ ص۲۸۵)

بدان‌که‌ارادت دولتی بزرگ است وتخم جمله سعادت‌ها است، و ارادت نه از صفات انسانیت است بلکه پرتو انوار صفت مریدی حق است. چون این تخم سعادت در زمین دل به‌موهبت الهی افتاد، باید که آن را ضایع فرونگذارد، ومدد او آنست که خودرا به‌تصرف تربیت شیخی کامل صاحب‌تصرف تسلیم کند، تاشیخ به‌شرایط تربیت آن قیام نماید ومرید زود به‌مقصود رسد. واگر کسی خواهد که خود را پرورش به‌نظر عقل و علم خویش دهد هرگز به‌جایی نرسد، وخطرآن باشدکه در ورطه هلاك و مزلات افتد. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص۲۵۰ به‌اختصار)

پس به‌طلب شیخی کامل برخیزد اگر در مشرق نشان دهد واگر در مغرب برود وبه‌خدمت او تمسّك کند، وباید هرچه پابند او باشد ومانع اوآمد ازخدمت مشایخ جمله را بقوت بازوی ارادت بگسلد، تا ازاین دولت محروم نماند که دریغ بود. وبه‌حقیقت تا مرید از وجود خویش سیر نشود مرد این حدیث نبود چنان که این ضعیف گوید:

سیر آمده‌ای ز خویشتن میباید   برخاسته‌ای ز جان و تن میباید
در هر گامی هزار بند افزونست   زین گرم روی بند شکن میباید

(همان کتاب به‌اختصار از ص۲۵۵به‌بعد)

بدان‌که مرتبه اول مقام میل است، ومرتبه دوم مقام ارادت است، ومرتبه سیم مقام محبت است، ومرتبه چهارم مقام عشق است. هر که‌خواهان صحبت‌کسی شد آن خواست اول را میل گویند، وچون میل زیادت شود ومفرط‌گشت، آن‌را ارادت می‌گویند، چون ارادت زیادت شد و مفرط گشت، آنرا محبت گویند. چون محبت زیادت شد آنرا عشق میگویند پس عشق محبت مفرط آمد محبت ارادت مفرط.

(انسان کامل نسفی ص ۱۱۴)

خواجه نصیرالدین طوسی گوید: پارسی ارادت خواستن است وآن مشروط بسه چیز باشد، شعور به‌مراد، وشعور به‌کمالی که مراد راحاصل

باشد وغیبت مراد. پس اگر مراد ازقبیل اموری باشد که مرید را تحصیل آن ممکن باشد، چون ارادت باقدرت منضم شود هردو موجب حصول‌مراد شوند. واگر هردو از قبیل اموری باشند، که حاصل وموجود باشد، امـا حاضر نباشد، هردومقتضی وصول مراد شوند. پس اگر در وصول توفیقی افتد، ارادت مقتضی حالی شود ازمرید که‌آن‌را شوق خوانند وشوق‌پیش از وصل باشد. واگر وصول به‌تدریج باشد، چون ازوصول اثری حاصل شود آن‌را محبت خوانند. ومحبت را مراتب بود. ومرتبه‌آخر به‌وقت‌تمامی وصول وانتهای سلوك باشد. امـا ارادت مقارن سلوك، به‌وجهی واعتباری مقتضی سلوك باشد. چه‌طلب کمال نـوعی از ارادت بود وچون ارادت منقطع شود، به‌سبب وصول، یا علم به‌امتناع وصول، سلـوك نیز منقطع شود. و این ارادت کـه مقارن سلوك باشد به‌اهـل نقصان خـاص بوده واما اهل کمال را ارادت عین کمال باشد ومحض مراد بود. در حدیث آمده است‌که در بهشت درختی است‌که آن را طوبیٰ خوانند هرکسی‌را آرزویی بود مراد وآرزوی اورا معاینه ازآن درخت به‌وی رسانندبی‌هیچ تاخیری و انتظاری. و نیز گفته‌اند که بعضی مردم را برطاعتی که در دنیا کنند ثواب آخرت بدهند، وبعضی را عین عمل ایشان ثواب ایشان باشد. واین منوط برآنست که بعضی را ارادت عین مراد باشد، چه‌کسی که در سلوك به‌درجه رضا رسد اورا ارادت منتفی شود.

(اوصاف‌الاشراف ص ۳۶)

ابن‌عربی گوید اراده در نزد این‌قوم عـبارت است ازسوزدل و بی‌آرامیی که مرید ازاهل این طریقت می‌یابد که حایل می‌شود بین اوو آن چه حجاب راه است واورا از طریقت باز می‌دارد. اما اراده در نزد ما قصد خاصی است درمعرفت خدای تعالی وآن قیام به‌شناسایی حق است ازراه گشایش وفتوح مکاشفه نه‌ازطریق دلائل برهانی وعقلی وتحصیل این معرفت ذوقی است وبا تعلیمات الهی صورت می گیرد نه‌کسبی‌وتعلیمات معمول در مدارس ومکاتب. وازعلامات صاحب این‌مقام معانقه ادب‌است ومراعات آن باتمام قوی وغرض ازاین ادب ومراعات آن، ادب عقلا

است نه‌آداب بهالیل وعقلاء مجانین.

(به‌اختصار از فتوحات مکیّه ج۲ ص ۵۲۱)

جیلانی دراین‌باره گوید: بدان که اراده صفت تجلّی علم حقّ است به‌حسب اقتضای ذاتی واین مقتضی اراده است. وهی تخصیص الحق‌تعالی لمعلوماته بالوجود علی حسب‌اقتضاه بالعلم. اراده مخلوق در نزد ما عین اراده حق است مانند کلمه وجود که در تناسب با ما مخلوق است و در نسبت با حق قدیم، و درك این مطلب به‌ذوق و کشف است یا علمی که قائم مقام عین شده باشد. وبدان‌که اراده را در مخلوقات نه‌مظهر است وهر مظهری چون قوت وشدت گیرد یا تمکن وزیادت یابد به‌مظهر بالاترتبدیل شود ازاین قرار: ۱ـ میل، ۲ـ ولع، ۳ـ صبابه، ۴ـ شغف، ۵ـ هویٰ، ۶ـ غرام، ۷ـ حب، ۸. ود، ۹ـ عشق، دراین مقام عاشق معشوق خود را بیند ولی نشناسد. چنان‌که گویند لیلی روزی به‌مجنون رسید واز او درخواست تا بنشیند تا با یکدیگر محادثه و گفتگو کنند. مجنون گفت مرا واگذار که چنان بالیلی مشغولم که سر گفتگوی با تو ندارم. واین آخرین‌مقام وصول وقرب است. دراین مقام عارف، معروف خود را گم کند وعارف ومعروفی باقی نماند. وعاشق معشوق خود را نشناسد وجز تنها عشق‌چیز دیگری باقی نماند. وعشق ذات محض وخالصی است که در زیر عنوان هیچ اسم ورسم ولغت وصفتی درنیاید. این عشق چون ظاهر شد عاشق‌را فانی کند تا ازواسم ورسم ولغت وصفتی باقی نماند. پس چون عاشق به‌این درجه محق وطمس رسید، عاشق ومعشوق در عشق‌فانی شوند وحتی اسم ووصف وذاتش نیز محو شود نه‌عاشقی ماند ونه معشوقی. دراین صورت ظهور عاشق به‌دوصورت صفت تحقق پذیرد که گاه عاشق نامیده می‌شود وگاه معشوق. (انسان‌کامل جیلانی ج۱ ص۴۸)

اقوال مشایخ: قشیری گوید: واندر ارادت سخن بسیار گفته‌اند هر کسی آن‌چه دردل او پیدا آمده است‌چیزی گفته‌اند. پیران گفته‌اندارادت ترك عادت است وعادت مردمان اندر غالب، استادن است اندروطن غفلت

ومتابعت شهوت‌کردن وپشت بازگذاشتن به‌آن چه وی را آرزو بـدو خواند، ومرید ازاین عادت بیرون آمده باشد. وبیرون آمدن وی رانشانی ودلیلی بود بردرستی ارادت وآن حالت را ارادت نام کردند. اما حقیقت اوبرخاستن دل است اندرطلب حق جل جلاله. واز بهراین گفته‌اند کـه ارادت سوختن بودکه همه بیم‌ها ببرد. (رساله قشیریه ص۹۷ و ترجمه آن ص۳۰۹). ازاستاد ابوعلی شنیدم که گفت ارادت سوزی بود اندر دل وتپشی بود اندر نقطه دل وشیفتگی اندر ضمیر، انزعاجی اندر باطن، آتشی بود زبانه زنان اندردل‌ها. (رساله قشیریه ص۹۷ و ترجمـه ص ۳۱۱) ـــ ابن‌خفیف گفت: ارادت رنج دایم است وترك راحت (طبقات‌الصـوفیه سلمی ص ۴۶۵ وتذکرة الاولیا ج۲ ص۱۳۱) ـــ با یزید گفت: هر مرید که در ارادت آمد مرافروتر بایست آمد وبرای اوبا اوسخن‌گفت. (تذکرة الاولیا ج۱ ص۱۵۵) ـــ بوعثمان حیری گفت: هرکرا در ابتدا ارادت نبود اورا به‌روزگار نیفزاید الآ ادبار. (تذکرة الاولیا ج۲ ص۵۹) ـــ ابن عطا گفت: هرکرا اول مدخل او به‌ارادت بود به‌آخرت رسد. (تذکرة الاولیا ج۲ ص۷۵) ـــ ابومحمد مرتعش گفت: اراده بازداشت نفس‌است از مرادات آن وروی آوردن به‌امر خدای تعالی ورضا به‌موارد قضای‌او. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۳۵۱)

حاصل کلام آن‌که: ارادت ازمواردی است‌که در نظر صوفـیان اهمیتی فراوان دارد وشرط اول این طریقت است وبه‌قول استاد ابوالقاسم قشیری «نامی است مرنخستین منزل قاصدان به‌خدای را». وچنان کـه عین‌القضاة گوید: «هیچ‌کاری از آدمی دروجود نیاید الا به‌واسطه صفتی که آن‌را قدرت خوانند وقدرت خادم ارادت است وتا ارادت فرمان‌ندهد ازقدرت هیچ مقدور در وجود نیاید». پس‌اول قدمی که سالك برمی‌دارد ارادت است واگرآن نباشد انگیزه طلب این‌معنی در سالك ظهور نکند و به‌این‌راه کشانده نشود بنابراین ارادت در سلوك بالاترین درجات است و درتمام طی مراتب طریقت سالك باآن سروکار دارد. وآن‌را برسه‌گونه تقسیم کرده‌اند: اول ارادت به‌دنیاکه خاص اهل دنیا است و نتیجه آن

طمع در حطام دنیاوی وجمع مال ومنال ویا کسب جاه ومقام است، وآن‌را ارادت دنیاوی گویند. دوم ارادت احوال آخرت که‌حاصلش کسب معارف آخرت، وبه‌جا آوردن امور شرعی، وحفظ احکام وقوانین دین واعمـال اخروی است، واین نوع ارادت خاص زهاد وعباد واهل شرع‌است. سوم ارادت به‌حق است که «به‌وسیله آن آدمی دیده را به‌کحل عقل منور کند» وقصد رسیدن به‌مقامات ومدارج روحانی که نتیجه آن یافتن کمال واقعی است‌کند که غرض از تصوف همان است. این‌نوع ارادت است که درابتدا سالك را که در مقام طلب واقع می‌شود وامیدارد که مرادی صاحب‌نظر یابد ودست ارادت به‌اودهد تا با تعلیمات او بتواند به‌مقصود ومقصدرسید.

این ارادت یعنی ارادت نوع سوم را نیز به‌سه درجه تقسیم کرده‌اند: اولین درجه ترك قیود واضافات است ازمرید به‌حیثیتی که آن‌چه تا آن زمان کسب کرده ویا آموخته وبدان عادت کرده است اعم از قیود ورسوم شخصی یا اجتماعی ترك کند، وازسر صدق وصفا قدم دراین طریقت نهد. دوم استقامت وپایداری مرید است در طریقی که در طلب‌آن‌بوده وانتخاب کرده است، وپایداری وثبوت او دراین راه وبازنایستادن از طلب درهر مقام واحوالی که باشد. درجه سوم محو مرید است در مراد، به‌این معنی که سالك اراده خودرا تابع اراده مراد کند، ازخود سلب اراده نماید، و اراده مراد را بر ارادت خود ترجیح نهد، وازدل وجان تسلیم پیرومراد خود شود. در حقیقت به‌مراد خود عشق ورزد، خودرا عاشق واورا معشوق انگارد ودرکمال این عشق بکوشد تا به‌مقام فنا ومحو درمعشوق رسد، تاآن‌جا که ثنویّت ودوتایی ودوئیت بین عاشق ومعشوق از میان برخیزد، وبالمعاینه بداند که «توخود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز» تاعشق وعاشق ومعشوق یکی شود. بنابراین ارادت در تصوف از جمله مسائلی‌است که سالك از ابتدا تا انتهای سلوك باآن سروکار دارد وشناسایی آن از ضروریات این طریقت است. جهت اطلاع بیشتر ر.ك: لمحات ص ۱۱۷ــ شرح‌حال باباطاهر ص۵۲۵ تا ۵۲۷ وترجمه رساله قشیریه ص۳۵۸ تا۳۱۶ وصوفی‌نامه ص۴۵ تا ۵۵ وفتوحات ج۲ ص۵۲۱ به‌بعد ومرصادالعباد ص

۲۵۵ تا ۲۵۷ ونکات‌العاشقین ص۷۷ به‌بعد ور ـ ك: ذیل کلمه **مرید** دراین کتاب.

در مثنوی: دربارهٔ کیفیت ارادت مرید به‌مراد وضرورت این ارادت در سلوك بسیار بحث شده است که در ذیل کلمه مراد ومرید به‌آن اشاره خواهد شد. اما به‌طور کلی مولانا، ارادت را در مریدی به‌حق می‌بیند، یعنی ارادت واقعی را همان ارادت درجه سوم یا ارادت به‌حق می‌داند که با عشق ومحبت توام است، انواع دیگر ارادت را به‌هیچ می‌شمارد وبازیچه کودکان می‌انگارد که اطفالی را سرگرم‌می‌کند ونتیجه‌ای ازآن حاصل نمی‌شود. آن‌نوع ارادت‌ها جز لهو ولعب وعمل لغو بی‌حاصل چیزدیگری نیست. اما ارادت به‌حق عکس آن است، وسالك عاشق را همیشه درحرکت وجنبش وامی‌دارد، وپایه واساس ترقی او در احوال ومقامات می‌گردد، چه لازمه عشق بی‌قراری است وباسکون ورکود سروکاری ندارد وهمین بی‌قراری‌ها است که عاشق را آن‌به‌آن به‌جلو می‌راند، وبه‌ارتقاء وپیشرفت سوقش می‌دهد تا به‌مقصود نایل آید وبه‌مقصد اصلی برساندش.

کار او دارد که حق راشد مرید ‌ ‌ ‌ بهر کار او زهـر کاری برید
دیگران‌چون‌کودکان این‌روزچند ‌ ‌ ‌ تا به‌شب ترحال بازی می‌کنند
خوابناکی کـوز یقضت می‌جهد ‌ ‌ ‌ دایه وسواس عشوه‌ش مـی‌دهـد
هم تو خودرا برکنی ازبیخ‌خواب ‌ ‌ ‌ همچو تشنه که شنود او بانگ‌آب
بانگ آبم من به گوش تشنگـان ‌ ‌ ‌ همچو باران می‌رسم از آسمـان
برجه‌ای عاشق برآور اضطـراب ‌ ‌ ‌ بانگ آب وتشنه وآنگاه خواب؟
(ج۶ نی ص۳۵۵ س۵۸۶) ‌ ‌ ‌ (ج۶ علا ص۵۶۵ س ۷)

ارباب

به‌فتح اول در لغت جمع رب است به‌معنی پرورش‌کننده و فارسیان به‌جای مفرد به‌معنی مهتر ورئیس استعمال کنند. (آنندراج). در تصوف به‌خداوندان وصاحبان مراحل سلوك واحوال و مقامات و یـا مـکاسب ظاهری وباطنی اطلاق شودبقرار زیر:

۱ـ ارباب احوال: کسانی که باکشف وشهود ویا برهان واستدلال سروکار دارند ر ـ ك: حال.
۲ـ ارباب بصیرت: اولیاءالله ومشایخ نامدار صوفیان.
۳ـ ارباب رخصت: عوام مؤمنان را گویند (مصباح‌الهدایه ص۷۱).
۴ـ ارباب ریاضت: تارکان دنیای مادی که برای رسیدن به‌کمال به‌جوع وسَهر ومجاهدت نفس وذکر وآداب سلوك پردازنـد تا انـوار روحانی برآنان ظاهر شود وامور غیبی را به‌مشاهده ببیند وبه‌مقام کشف وشهود رسند ر ـ ك: ریاضت.
۵ـ ارباب طریقت: سالکان طریقت وسایران طریق سلوك را گویند (شرح گلشن راز ص۲۶۲). ر ـ ك: طریقت.
۶ـ ارباب عزایم: خواص مؤمنان وصوفیان‌اند. (مصباح‌الهدایـه ص ۷۱).
۷ـ ارباب فتوّت: جوانمردان وفتیان وخلفا وپیروان آنان. ر ـ ك: فتوّت.
۸ـ ارباب فراست: ر ـ ك: فراست.
۹ـ ارباب معاملات: عابدان وزاهدانی که بیشتر عمر خود را در عبادات ظاهری شرع صرف کنند وپیوسته قائم‌اللیل وصائم‌النهار باشند.
۱۰ـ ارباب مواجید: کسانی‌اند که ازراه احوال به‌مراتب عرفان رسیده باشند نه ازراه تقلید و مقال. (شرح گلشن راز ص۵۶۳)

اربعین

به‌فتح اول وبا درلغت ایام معهودی است‌که مرتاضان در آن‌خلوت گزینند وریاضت کشند (آنندراج) ـ در اصطلاح شرع آمده است‌که: «در روایات متنوّع ازرسول‌الله صلی‌الله علیه وآله وسلم وارد است کـه فرمود: «هرکس ازامت من که چهل حدیث درموضوع دین خود حفظ داشته باشد، خدای تعالی اورا در زمره فقها وعلما برمیانگیزاند».واتفاق

دارند که این حدیث وروایت آن ضعیف است. وعلما دراین باب به‌مصنفات بی‌حد وحصر پرداخته‌اند ولی قصدشان از تألیف وجمع وترتیب‌آن‌مختلف است: بعضی ازآنان فقط به‌ذکر احادیث مربوط به‌توحید واثبات صفات پرداخته‌اند، وبعضی دیگر همّشان را صرف ذکر احادیث مربوط به‌احکام شرع کرده‌اند، زمره‌ای به‌احادیث وارده در عبادات اقتصار کرده‌اند و عده‌ای دیگر فقط به‌ذکر احادیث مواعظ ورقائق بسنده کرده‌اند، وبرخی به‌اخراج احادیث صحیح‌الاسناد اکتفا نموده‌اند، وهمه آنها مصنفات خود را کتاب‌الاربعین نامیده‌اند. (کشف‌الظنون ــ ترجمه از لغت‌نامه، ذیل کلمه اربعینیات).

اما درتصوف این کلمه مقامی خاص دارد وبدان بسیار اهمیت‌می‌دهند چون اساس ترقی طالبان طریقت است وبرای آن شرایطی خاص قائلند که ذیلا بدان اشاره می‌شود:

سهروردی باب بیست‌وششم از کتاب خود را مخصوص این اصطلاح کرده ودرخاصیت آن وحکمتی که دراین عدد چهل است بیاناتی دارد که ابوالمفاخر باخرزی عیناً آن‌را به‌فارسی ترجمه کرده و درکتاب خودذیل باب اول ازفصّ «آداب‌الخلوه والاربعینیه وشرایطها وفتوحهـا» آورده است: «واجب نمود یك فص دربیان چهله، خلوت نشستن و خاصیت و فتوح‌آن نوشتن وکیفیت درآمدن به‌خلوت وشرایط آن را به‌شرح باز نمودن، جهت‌آن‌که به‌اربعینیه نشستن درمیان صوفیه اصلی معتبر است.

(اورادالاحباب ۲۹۵)

این طایفه صوفیه را جمیع اوقات روزگار باید که چنان باشد که دروقت چله نشستن است. هرچه دراول این چهله مطلوب این قوم است درغیر چهله نیز همان مطلوب است. لکن آنست که حکم اوقات مختلفه برسالك طارق می‌گردد واورا مشوّش می‌کند. پس‌وقت خود را به‌این اربعینیه مقید می‌دارد و نفس‌را برین معتاد می‌کند تا حکم و خاصیت او براوقات دیگر فایض‌گردد وجمیع اوقات ایشان برهیئت اربعینه گردد. ورسول صلی‌الله علیه وآله وسلم عدد اربعیین را مخصوص ذکر فرموده

است و گفت «وَمَنْ اَخْلَصَ لِلّٰهِ اَرْبَعِینَ صَباحاً ظَهَرَتْ یَنابِیعُ الحِکْمَه مِنْ قَلْبِهِ عَلیٰ لِسانه[1]». وخدای تعالی این عدد را در قصه موسی علیه السلام به تخصیص انقطاع الی الله ذکر فرموده است که **«و واعدنا موسی ثلاثین لیلة واتممنا هابعشر فتم میقات ربه اربعین لیلة[2]»**. وآن ثلاثین، ماه ذوالقعده است وعشر دیگر دهه ذی الحجه. (اورادالاحباب ص ۲۹۱ و عوارف المعارف ص ۲۵۷)

سپس در علت تسمیه اربعین، در حدیث نبوی وقرآن مجید، تمسك به حدیث مشهور در آثار صوفیان نموده است که «خَمَّرَ طِینَةَ آدَمَ بِیَدِهِ اَرْبَعِینَ صَباحاً» وپس ازشرح ارتباط این کلمه درحدیث با رفع حجب از سالك در چهل روز خلوت آورده است «بنده سالك دراین چهل روز هر روزی به واسطه اخلاص عمل لِلّٰه تعالی یك طبقه از طبقات جبلت ترابی که مبعد بنده است عن الله تعالی منکشف می شود تا در چهل روز کامل ایام خلوت آن چهل طبقه حجاب روز تخمیر را کشف کند. ونشان تأثیر اربعینیه درسالك وعلامت صدق او در خلوت ونشان آنکه در این اربعینیه به شرایط اخلاص وفا کرده است، آن است که چون ازخلوت اربعینیه بیرون آید، بیش به دنیا رغبت نکند وزهد نماید وازدار غرور دور شود وبه دارالخلود بازگردد. جهت آن که ترك دنیا از ضرورت ولوازم حکمت است دردل. وهرکه به دنیا رغبت نماید وزهد نکند علامت آن باشد که درخلوت برهیچ حکمتی ظفر نیافته است وهیچ حاصلی نکرده. وهرکه را بعد از اربعینیه در باطن حکمت الهی پدید نیاید ازآن باشد که شرایط خلوت اوبه خلل بوده است واخلاص به جای نیاورده است وهرکه اخلاص به جای نیارد خدای را عبادت نکرده است. جهت آن که خدای تعالی عبادت بی اخلاص را قبول نمی کند. قال الله تعالی **«وما امروا الالیعبدالله مخلصین له الدین»**[3]. (اورادالاحباب ص ۲۹۳ وعوارف المعارف ص ۲۵۹)

۱ـ به این روایت اغلب صوفیان در آثار خود تمسك جسته اند رـك: حلیه الاولیا ج۵ ص ۱۸۹.

۲ـ سوره اعراف آیه ۱۴۲

۳ـ سوره بینه آیه ۵

عزیزالدین نسفی رساله ششم ازکتاب انسان کامل خود را اختصاص به‌آداب خلوت داده و درفصل دوم آن ذیل «دربیان شرایط چله» آورده است: بدان‌که شرط اول، حضور شیخ است. باید که به‌اجازت شیخ نشیند، وشیخ حاضرباشد.وهرهفته یا به‌هرده‌روز شیخ‌به‌خلوت‌خانه وی‌رود تا وی را به‌دیدن جمال شیخ، قوت زیاده شود وتحمل ومجاهده تواند کرد.واگر مشکلی افتاده باشد سئوالی کند. شرط دوم، زمان ومکان است یعنی در وقتی باید باشد که سرما وگرمای سخت نبود، دروقتی معتدل باید باشد. وجایی باید که از میان خلق دور بود چنانکه آواز مردم بوی نرسد، و آواز ذکر وی بمردم نرسد. وجایی خالی وتاریك باید که باشد، ودرین چهل‌روز هیچکس به‌پیش وی نرود الاشیخ وخادم. شرط سوم آنستکه همیشه باوضو باشد، ودرهر وقت نمازی را وضو تازه کند، وهر نوبت‌که وضو تازه کند دو‌رکعت نماز شکر وضو گزارد. شرط چهارم صوم است، باید که درین چهل‌روز هرروز روزه باشد. شرط پنجم کم خوردنست، در حق هر کسی متفاوت باشد، واین بنظر شیخ تعلق دارد تا هر کس‌راچه‌مقدار فرماید. شرط ششم کم‌گفتن است باید که درین چهل‌روز باهیچکس سخن نگوید الا باشیخ وخادم.

شرط هفتم کم خفتن است، باید به‌شب دودانگ خواب بیش نکند، شرط هشتم خاطرشناختن است، وخاطر چهار قسم است: خاطر رحمانی، وخاطر ملکی، وخاطرنفسانی، وخاطر شیطانی وهریك علامتی خاص‌دارد. شرط نهم نفی خواطر است، باید که‌درین چهل روز هرخاطری که درآید نفی کند وبفکر آن مشغول نشود، اگرچه خاطرشناس باشد، واگرچه احتمال آن میدهد که آن خاطر که درآمده است رحمانی بود، نفی میباید کرد. ازجهت آنکه اورا بامر شیخ کار میباید کرد، وامر شیخ بی‌هیچ‌شکی رحمانیست. واگر خاطری درآید یاخوابی یا واقعه‌ای دیده باشد، یا در بیداری چیزی در خارج ظاهر شود وآن‌را نفی نتواند کرد وبفکر آن مشغول می‌شود وحل آن نمی‌تواند کرد، باید که آن‌را برشیخ عرضه کند تاشیخ شرح آن بکند، تاآن چیز مانع جمعیت وی نشود. شرط

دهم ذکر دائمست، بعد از ادای نماز پنجگانه بهیچ‌کاری دیگر مشغول نشود الا بذکر «لااله‌الاالله». وباید که ذکر بلند گوید وجهد کند که حاضر باشد و داند که نفی و اثبات می‌کند.

(انسان کامل نسفی ص ۱۰۴)

نسفی در کتاب کشف‌الحقایق دوازده شرط در بیان شرایط چلّه آورده است، واغلب همانست که در کتاب انسان کامل ذکر شد، جز چند مورد که به‌آن اشاره می‌شود: شرط دوم تجدید ایمان است بلکه هرساعت. سیم هرروز تجدید توبه است بلکه‌هرساعت. پنجم حضمان خشنودکردنست یعنی حق خدای وخلق به‌تمامی گزاردنست. ششم لقمه حلالست و اگر به‌کسب خود حاصل کرده بهتر. در شرط یازدهم که تقلیل غذاست گوید «درهر شخص دگرگون باشد، یکی را هرشب پنجاه درم اندك باشد ویکی را بسیار باشد. شیخ ما سلّمه الله وابقاه، هرشب یك قرص نان به‌قدر چهل درم ویك زخم گوشت به‌قدر چهل درم بایك کاسه آبگوشت می‌فرستاد، اگر نمی‌خوردیم می‌رنجید، واکنون معلوم می‌شود که حق به‌دست ایشان بود. واگر تابستان بود یك من روغن بادام می‌فرستاد و اگر زمستان بودی نیم من تاهرشب سرچرب می‌کردیم و دربینی می‌چکانیدیم. وبعضی درچله در شب اول چهل لقمه خورده‌اند و هرشب یك‌لقمه‌کم کرده‌اند تاشب‌آخر یك لقمه مانده است. وبعضی در تمام چلّه یك من طعام خورده‌اند، هرشب به‌قدر هفت درم. وبعضی در چلّه قطعاً حیوانی نخورده‌اند. و شیخ ما می‌فرمود که این‌ها را اعتبار نیست، کار کردن را اعتبار است. غرض‌که تقلیل غذا به‌نظر شیخ تعلق دارد، تا درحق هرکس چه مقدار فرماید. سالك را به‌رأی واندیشه خود کار کردن زهر قاتلست و به‌امر شیخ کار کردن تریاق اکبر. (کشف الحقایق ص ۱۳۴).

نجم‌الدین دایه فصل پانزدهم از: کتاب خودرا بـه آداب خلوت اختصاص داده است و در لزوم مراعات این آداب مطالبی شبیه به‌آن چه ازعوارف المعارف ذکر شد آورده است. وهشت شرط برای اربعین نشستن شمرده است‌که همان شروط مذکور در بالا است. جز آن که در کیفیت

نشستن سالك به‌چله آورده است: شرط اول: تنها در خانه خالی نشستن‌است وروی به‌قبله آورده مربع، دست‌ها برروی ران نهاده، غسل کرده به نیت غسل مرده، وخلوت خانه را لحد خویش شمرده، واز آن‌جا جز به‌وضو و حاجت و نماز بیرون نیاید. وخانه باید تاریك بود وکوچك وپرده برروی در فروکرده، تاهیچ روشنی وآواز درنیاید، تاحواس ازکار فروافتد از دیدن و شنودن وگفتن ورفتن، تاروح چون مشغول حواس ومحسوسات نباشد باعالم غیب پردازد. ونیز حجبی وآفاتی که روح را از دریچه‌های حواس پنجگانه درآمده است چون حواس ازکار فروافتد، به‌تصرف ذکر ونفی خواطر محو گردد وآن نوع حجاب نیز بنشیند و روح را با غیب انس پدید آید وانس او از خلق منتفی گردد.

(مرصاد العباد چاپ دکتر ریاحی ص۲۸۲ وشمس‌العرفا ص۱۵۶)

شروط دیگر همان است که در آثار نسفی ذکر شده جز آن که در شرط هفتم آورده است: هفتم مراقبت دل شیخ کردن است. بایدکه پیوسته دل باشیخ دارد و از دل شیخ مدد می‌طلبد، کـه فتوحات غیبی و نسیم نفحات‌الطف ربانی ابتدا از دریچه دل شیخ به‌دل مرید رسد. زیرا که مرید اول حجب بسیار دارد، وتوجه به‌حضرت عزت به‌شرط نتواند کرد که او خو کرده عالم شهادت است، چون پیوند ارادت محکم بود، توجه به دل شیخ آسان دست دهد. ودل شیخ متوجه حضرت است وپرورده عالم غیب. هرلحظه ازغیب به‌دل شیخ فیضان‌فضل ربانی می‌رسد، و ازدل‌شیخ به‌حسب توجه دل مرید به‌دل شیخ، مددهای غیبی به‌دل مرید می‌رسد. تادل مرید اول به‌واسطه، ازغیب مددگرفتن خو کند و پرورش یابد. آنگه به‌تدریج بدان رسد که قابل فیض بی‌واسطه شود. پیوسته همت شیخ‌را در راه، دلیل وبدرقه خویش شناسد، وچون آفتی و یا خوفی پدید آید یاخیالی هایل در نظر آید در حال پناه باولایت شیخ دهد، و از راه اندرون از دل شیخ‌مدد طلبد، تامدد همت ونظر ولایت شیخ دفع هرآفت اگر شیطانی است واگر نفسانی می‌کند. (مرصاد العباد ص ۲۸۴). هشتم ترك اعتراض است هم بر خدای هم برشیخ. ترك اعتراض برخدای، چنان که به‌هرچه ازغیب بدو

فرستد ازقبض وبسط ورنج وراحت وصحت وسقم وگشایش وفروبستگی راضی باشد وتسلیم کند و روی ازحق نگرداند وثابت باشد. وبرشیخ بـه هرچه ازقول وفعل وحال وصفت او بیند اعتراض نکند وتسلیم تصرفات ظاهر وباطن او باشد و در معاملات واحوال شیخ به‌نظر ارادت نگرد، به نظر عقل کوته‌بین تصرف نکند که شرط بزرگترین، تسلیم ولایت شیخ بودن است. (مرصادالعباد چاپ نشر کتاب ص۲۸۴)

در کیفیت خوردن غذا و خفتن و تقلیل آنها و مداومت ذکرهنگام چله نشینی آورده است «ازآداب خلوت یکی تقلیل طعام است نه‌چندان‌که ضعیف و بی‌قوّت شود. آن مقدار که قوّت مواظبت برذکر سخت و مدام گفتن باقی باشد. مثلا به‌مقدار صد درم یا صد وپنجاه درم یا دویست درم طعام خورد. فی‌الجمله باید در شب سبك باشد تاخواب غلبه نکند و ازذکر باز نماند از قلت طعام یاکثرت. وآن مقدار طعام خورد که باذکر وحضور دل خورد، ولقمه کوچك بردارد و بشره نخورد وخرد بخاید باذکر که در دل می‌گوید، تا به‌نور ذکر ظلمت شهوت طعام مندفع می‌شود. وچون نیم‌سیر شد دست بدارد تااسراف نبود. ودر طعام تکلّف نکند تالذیذ باشد واز گوشت بسیار احتراز کند. در هفته‌ای اگر یك‌بار یا دوبار خـورد، هربار پنجاه درم روا باشد. دیگر در قلت خواب کوشد تا بتواند به‌اختیار پهلو به‌زمین ننهد مگر ازغلبات خواب بی‌خود بیفتد یاخوابش ببرد. چون باخویش آمد برخیزد و وضو تازه کند و به‌ذکر مشغول شود و اگر نیك مانده گردد ونتواند نشست یك ساعت پهلو برزمین نهد یاسر برزانو نهد وخوابش ببرد، تاملالت ازطبع وکلالت از حواس برود هم روا بـاشد. و هروقت که از ملازمت ذکر زبان بازماند یك ساعت دل‌را به‌ذکر مشغول کند ومراقب دل شود ومنتظر باشد تاچه در نظر او آید. و از هرخیال مخوف وآواز هایل که بیند یاشنود نترسد ودل به‌قوّت دارد و در حال‌پناه باولایت شیخ دهد ونام شیخ برزبان براند وازهمت او مدد طلبد تاحق تعالی به‌لطف خویش مندفع گرداند. وهروقت که به‌وضو یا نماز جماعت یا نماز جمعه بیرون‌آید بایدکه چشم درپیش دارد وبه‌جوانب ننگرد ودل

را و زبان‌را به‌ذکر مشغول گرداند تامتفرق نشود.

(مرصاد العباد ص ۲۸۷)

حاصل کلام آن که: اربعین در واقع عبارت بود از چهل روز ریاضتی که مرید برای تزکیهٔ نفس باید به‌دستور مراد وشیخ خود بکشد و از لوازم وآداب اولیه سلوك بشمار می‌رود. هرسالکی در طی مدارج سلوك باید به‌فرمان شیخ خود ازخلق عزلت گزیند وباترتیباتی که دربالا ذکر شد به‌گذراندن این اربعین یاچله بپردازد. دفعات اربعین و اوقات آن بسته بود به‌نظر شیخ واستعداد سالك ومقدار پیشرفت او در سلوك وچه‌بسا که ازیك یا دو ویا چندین اربعین تجاوز می‌کرد. در خانقاهها، زوایا و یا اطاق‌های کوچکی ترتیب داده بودند که نوصوفی و یاسالك طریق را برای گذراندن چلّه یااربعین بدان جا می‌فرستادند تا به‌کلی از خلق واجتماع منقطع گردد و به‌آدابی خاص وذکری که ازجانب شیخ تلقین می‌شد بپردازد. کیفیت این اذکار وانواع آن‌را ذیل کلمه **ذکر** باید دید (رك: ذکر).

سالك به‌اجازت واشارت شیخ وتعلیم او برای مدت چهل روز به‌آن اطاق دربسته تاریك می‌رفت ورابطه‌اش باخارج به‌کلی قطع می‌شد، جز باشیخ وخادم خانقاه که مامور رساندن غذا ولباس به‌چله نشینان بود. با این شروط که همیشه باوضو باشد و در زاویه دربسته خود باادب تمام چهار زانو رو به‌قبله نشیند و به‌نمازها و تهجّدات و اذکاری که به او داده بودند مشغول گردد. درتمام این مدت باید روزه گیرد، وسعی کند که هرروز از مقدار غذای مرسوم کم کند تاآن را به‌حداقل ممکنه برساند که گاهی به‌یك لقمه ویاچند خرما وبادام وجز آن می‌رسید. وباید بکوشد تا ازخواب خود نیز بکاهد و در شبانه روز جز چند ساعتی به‌خواب نرود وهمیشه مراقب احوال و اذکار خود باشد. هرگونه سخن وگفتگوئی را ترك کند جز ذکر ونماز وتهجدات ونوافل دستوری شیخ‌را، واگر دراین مدت خاطراتی براو گذرد و یاافکاری نابجا و یاهول‌انگیز به‌او هجوم آورد آن‌ها را باشیخ خود در میان نهد و چاره‌جویی ازاو خواهد. مشایخ

هم هنگام اربعین، سخت مواظب احوال سالکان بودند و باتعلیماتی خاص در تقلیل خوراك وخواب وادامه اذکار و بهجا آوردن فرایض ومستحبات آنان نظارت می‌کردند، وبرای پیشگیری از هرگونه حادثه‌ای نسبت به استعداد جسمی وروحی سالك دستورهایی می‌دادند و یا ادویه‌ای خاص تجویز می‌کردند. سالك هم در این مدت کاملا از ما سوی الله منقطع و به‌پاسداری د لخود و بهجا آوردن تعلیمات شیخ که باریاضتی شاق همراه بود می‌پرداخت تا ازاین طریق، نفس امّارة باالسوء را که منشاء همه مفاسد و بزرگترین دشمن سالك و عظیم‌ترین سد ومانع در طریقت بود سرکوب نماید. جهت مزید اطلاع ر ـك: جلابی ص۴۱۸ وعوارف‌المعارف ص۲۵۷ تا ۲۲۷ و مرصاد العباد ص ۲۸۲ تا ۲۸۸ واوراد الاحباب ص ۲۹۵ تا ۳۲۴ ونیز ر ـك ذیل کلمه **خلوت** در این کتاب.

در مثنوی راجع به‌چله و اربعین وکیفیت آن و لزومش در سلوك بحث خاصی نشده است. علتش آنست که در مکتب مولانا و یارانش سلوك باصحبت توام است. به‌این معنی که تعلیمات این مکتب باریاضت و اعمال شاق همراه نیست، بلکه سعی می‌شود که باصحبت وارائه طریقی خاص‌سالك را به‌کمال مورد نظر برسانند. اگرچه درآثار واحوال شمس تبریزی و مرید سخت مستعد او آمده است که هردو در بدایت کار ریاضت‌ها کشیده و اربعین وچله‌ها گذرانده‌اند. افلاکی در ذکر مناقب شمس تبریزی آورده است: «هم‌چنان عرفای اصحاب از حضرت خداوندگار چنان نقل کرده‌اند که خدمت مولانا شمس‌الدین در شهر حلب چهارده ماه درحجره مدرسه درآمد و به‌ریاضت ومجاهده به‌غایتی مشغول شد که اصلا یك روز از حجره بیرون نخرامید، از دیوار حجره آواز آمد که **ان لنفسك علیك حقاً** مرحمت فرمود تبسم‌کنان ترك اعتکاف کرده به‌سوی دمشق عزیمت نمود. (مناقب العارفین ص ۶۸۲) . وفریدون بن احمد سپهسالار در ذکر احوال او آورده است: و در تجرّد و عزلت سیرت عیسی علیه‌السلام داشت وپیوسته در مشاهده سلوك می‌فرمود و در مجاهده روزگار می‌گذرانید. (رساله فریدون ص ۱۲۳) و در مقالات شمس به‌موارد بسیار برمی‌خوریم

که در خدمت مشایخ ریاضت‌ها دیده و اربعین و چله‌ها گرفته بود واصولا زندگانی این مرد کامل باریاضات شاق توام بوده است که شمه‌ای ازآن‌را در مقالات ومناقب‌العارفین باید دید.

مولانا نیز از وقتی که پس از فوت پدر در تحت تعلیم وارشاد محقق ترمذی درآمد چندین اربعین وچله گذراند چنان‌که افلاکی اشاره کرده است: «وچون حضرت مولانا ازغلبه زیارت مردم خلوت شد. بـه طریق یاری حضرت سید (محقق ترمذی) فرمود که ولله الحمد والمنه که در جمیع علوم ظاهر صدهزار همچو پدری می‌خواهم که زمانی هم درعلوم باطن خوض کنی. ومرا ارادت است که پیش من خلوتی برآری. اشارت سید را بصدق تمام تلقی نمود. سید فرمود که هفت روزه‌ای بگیر. مولانا گفت: قوی اندك است تا چهل روزه باشد. سید خلوتی راست کرده، مولانا را به‌خلوت نشانده در حجره را به‌گل درآورد. گویند غیر از ابریقی آب وچند قرص جوین هیچ نبود. بعد ازآن که چهل روز بگذشت، سید در حجره را بگشاد. چون درآمد دید حضرت مولانا به‌حضور تمام در کنج تفکر سر به‌گریبان تحیر فروبرد. ساعتی توقف کرده اصلا نگران نشد. سید آهسته بیرون آمد در خلوت را برآورد. تاچهله دیگر بگذشت. باز درآمد، دید که به‌نماز ایستاده نیاز می‌کند. قطعاً به‌سید نپرداخت. چـون چله سوم بگذشت سید نعره‌زنان در خلوت را خراب کرده، دید که مولانا از خلوت به‌صد جلوت تبسم کنان برابر سید آمدو هردو چشمان مبارکش از مستی، دریای مواج الهی گشته بود. (مناقب‌العارفین ص۸۲). و باز درهمین کتاب آمده است که مولانا به‌پرسش سلطان ولد پس ازالحاح و اصرار بسیارش اجازت اربعین و چله داد.

(مناقب العارفین ص ۷۹۳)

ظاهراً شمس تبریزی و به‌تبع او مولانا پس از رسیدن به‌مقام ارشاد، اربعین و چله را از ضروریات سلوك نمی‌دانستند و پیروان خود را کمتر به‌خلوت می‌فرستادند. چنان‌که شمس می‌گفت: این چله‌داران متابع موسی شدند چون از متابعت محمد (ص) مزه نیافتند. حاشا، بلکه متابعت محمد

(ص) به‌شرط نکردند از متابعت موسی اندکی مزه یافتند آن را گرفتند (مقالات شمس) وباز در مقالات آمده است که «شیخی در بغداد چله نشسته بود شب عید آمد. در چله آوازی شنید، نه ازاین عالم، که ترا نفس عیسی دادیم بیرون برخلق عرضه کن. شیخ متفکر شد که عجب مقصود از این ندا چیست؟ امتحان است یا چه می‌خواهد؟ دوم‌بار به‌هیبت‌تر آمد، که وسوسه را رها کن، برون آی و برجمع شو که تو را نفس عیسی بخشیدم. خواست که در تأمل مراقبت شود، تامقصود براو مکشوف شود. سوم‌بار بانگی باهیبت آمد، که تورا نفس عیسی بخشیدم بیرون آی بی‌توقف و بی‌تردد. برون آمد روز عید را در انبوهی بغداد روان شد. (مقالات ص ۳۵۱) . باز افلاکی ازقول شمس آورده است: آخر بنگر که آن چله وآن ذکر هیچ متابعت محمد (ص) هست؟ آری موسی‌را علیه‌السلام اشارت‌بود «اربعین لیلة[1]» متابعت محمد (ص) کجاکه موسی تمنای آن نیارد بردن. (مناقب العارفین ص ۶۷۷) .

مولانا نیز دراین باره متابعت ازپیرومرشد وشیخ خود شمس‌تبریزی می‌کرد. افلاکی در ضمن سرگذشت سلطان ولد پسر مولانا آورده است که: حضرت سلطان ولد در سن بیست سالگی روزی از حضرت مولانا التماس نمود که البته به‌خلوت درآید و چله‌ای برآورد. فرمود که بهاءالدین، محمّدیان را خلوت و چله نیست و در دین ما بدعت است. اما درشریعت موسی‌وعیسی علیهاالسلام ایشان‌را بوده‌است. واین‌همه‌مجاهدات برای ما آسایش فرزندان ویاران است. هیچ خلوت محتاج نیست. زحمتی مکش و وجود مبارك خود را مرنجان. (مناقب‌العارفین ص ۷۹۳) . وباز در جای دیگر حکایتی آورده است که صوفیی خدمت مولانا رسید پس از ادای ادب و به‌جا آوردن احترامات لازم مولانا ازسفرهای او سئوال کرد و جواب‌هایی گفت. مولانا فرمود: «بیا راست بگو که شیخت تو را چگونه ارشاد کرد و تورا چه‌ها فرمود؟ گفت در بغداد دوازده سال ملازم خدمت شیخ بودم (و چنان و چنین کردم) آنگاه شیخ به‌خلوتم نشاندتاچند

۱ــ سوره مبارکه الاعراف آیه شریفه ۱۳۸

نوبت چهله برآوردم و زحمت بسیار کشیدم. حضرت مولانا فرمود، کـه به‌اشارت و ارشاد او این همه تو کردی، اوغر خواهر برای تو چه کرد؟ نازنین کس که با این همه اعتقاد و صدق چه‌ها کرده است و چه‌ها کشیده وآن شیخ بی‌خبر هیچ نکرده است واین بیت را بگفت:

اگر تو کار نکردی‌مفلسی از خیر   بیاکه‌کار چوتو صدهزارما‌کردیم

یاران به‌یکبار سر نهادند وشکرها کردند. فرمود که به روان پاك پدرم، شیخ راستین حقیقی آنست که بی‌آن که مریدش بداند و مطلع‌شود کار اورا تمام‌کند واورا به‌خدای رساند بی‌هیچ جهدی وجهادی وخدمتی و هم‌چنان اورا به‌منزلتی رساند که مس وجود او اکسیر مس وجـود دیگران شود تامس‌ها زر کند وکیمیاسازد واین قوت وقدرت‌کارمحمّدیان است ومتابعان او.

(مناقب العارفین ص ۴۷۵ ــ به اختصار).

مجموع این اقوال نشان می‌دهد که مولانا پس از رسیدن به شمس تبریزی وارشاداو، در تعلیمات پیروان به‌چله‌نشینی وگذراندن اربعین‌های متعدد و دادن ریاضات شاق چندان معتقد نبود و سعی می‌کرد که کـار مریدان را بدون آن که آن‌ها مطلع شوند به‌سامان رساند تا بی‌هیچ جدّ وجهدی وجهادی وخدمتی اورا به‌منزلی رساندکه مس وجودش زرگردد ومس وجود دیگران را نیز زر کند. در مثنوی هم چله‌نشینی را بـه قوم عیسی نسبت داده است وآن را نوعی از خودبینی و یا خویشتن‌نمایی جلوه داده‌که نتیجه‌اش فساد وتباهی واختلاف می‌شود.

جهت اطلاع ر.ـك: نی، ج۱ ص ۳۵تا۴۵ ذیل حکایت خلوت‌گزیدن وزیر نصرانی. و در دفتر پنجم ذیل حکایت صاحبدلی که در چله دید، سگی حامله در شکم آن سگ بچگان بانگ می‌کردند (نی، ج۵، ص۶۲).
آورده است‌که نتیجه اربعین وچله باید فتوح وگشایشی باشد که عقده‌هارا حل کند وسالك را ازنقص وکمی برهاند. و در جای دیگر همان دفتر آورده است که چله و ریاضت برای ناقصان است تا به‌کمال رسند امابرای مخموران حق‌که ولیّ الدولتین وامام القبلتین شده‌اند و از او اوصاف

بشری رسته و آستین بر دامن حق بسته‌اند این گونه مسائل شایسته نیست.

این‌که در وقتست باشد تا اجل / وان دگر یار ابد قرن ازل
هست یك نامش ولی الدولتین / هست یك نعتش امام‌القبلتین
خلوت و چله بر او لازم نماند / هیچ غیمی مرورا غایم نماند
قرص خورشید است خلوت‌خانه‌اش / کی حجاب آرد شب بیگانه‌اش
علت و پرهیز شد بحران نماند / کفر او ایمان شد و ایمان نماند
چون الف از استقامت شد به پیش / او ندارد هیچ از اوصاف خویش
(نی، ج۵ ص۲۲۹ س۳۶۵۷) / (علا، ج۵ ص۵۳ س۱۹)

ارهاص

به‌کسر اول در لغت به‌معنای بنا کردن دیوار به‌گل، وآماده چیزی شدن، وایستادن آمده است. (منتهی‌الارب). و در اصطلاح خارق عادتی است که ازپیغمبر صلی‌الله علیه وآله وسلم قبل ازظهور او سرزند، مانند نوری‌که در پیشانی پدران او ظاهر بود. ـ احداث امر خارق عادتی است که دلالت بربعثت پیغمبر کند قبل از بعثتش. ـ امر خارق‌العاده‌ایست که از پیغمبر ما صلی الله علیه وآله وسلم پیش از نبوتش سر می‌زد. گویندآن ازقبیل کرامات است. چه درجه انبیاء پیش از بعثتشان کمتر از درجه اولیا نیست. ـ ارهاص شرعاً نوعی از خارق عادتیست که پیغمبران را پیش از برگزیده شدن به‌پیغمبری ازجانب حق تعالی عطا می‌شود. و وجه تسمیه آن اینست که در لغت ارهاص به معنای بنای خانه است، واین خارق عادت اعلام به‌بنای خانه نبوت است. (کشّاف ص ۵۶۳).

ارشاد

به‌کسر اول، درلغت به‌معنای راه به‌حق نمودن است. (آنندراج). و در اصطلاح صوفیان تعلیم وتربیتی است‌که مشایخ آنان به‌سالکان این

طریقت ارائه کنند تابتوانند راه بی‌زینهار سلوک‌را به‌خوبی طی نمایند.
محقق ترمذی گوید: ارشاد کار هرسرگین‌دانی نیست، جانی باید ازخود وازکار خود فارغ شده، کار انبیا است، کار محمّد است که ارشاد کند به‌خدا زیرا ربّانی است.

(معارف محقق ترمذی ص.۷۵).

ازل

بفتح اول ودوم، درلغت به‌معنای همیشگی وزمانی‌که آن‌را ابتدا نباشد. (کشف‌اللغه). و در اصطلاح متکلمین، عبارت است از استمرار در ازمنه مقدّره غیرمتناهی در جانب ماضی، چنان که ابد استمرار وجوداست در ازمنه غیرمتناهی در طرف مستقبل وآینده. (تعریفات). ـ ازل دوام وجود است در ماضی کما این که ابد دوام وجود است در مستقبل. و در شرح موالع در بیان حدوث اجسام آمده است که ازل ماهیتی است که اقتضای عدم مسبوقیّت کند، واز این جهت است که گفته‌اند ازل نفی‌اولیّت باشد. وجمعی دیگر گفته‌اند که ازل استمرار وجود است در زمان‌های غیرمتناهی در طرف ماضی وحال آن که این معنا عین معنای اول است. صوفیان گویند اعیان ثابته وبعضی از ارواح مجرده ازلی‌اند، وفرق بین ازلیّت اعیان و ارواح با ازلیت مبدع این است که مبدع تعالی صفتی است سلبی به‌نفع اولیّت زیرا او جل شأنه عین وجود است و دوام ازلیت اعیان و ارواح بسته به‌دوام مبدع آنها است در عین حال باافتتاح وجود از عدم زیرا که وجود غیر ازاعیان و ارواح می‌باشد.

(کشاف اصطلاحات الفنون ص۸۴).

امتداد فیض راگویند ازمطلق ومعنا وظهور ذات احدیت در مجالی اسماء فعلی بروجهی‌که مسبوق به‌ماده ومدت نباشد. هرآینه ازلیّت ذات ازسرحد عالم مثال درملکوت وجبروت اعتبار توان نمود چراکه درمادون عالم مثال‌که عالم ملك وشهادت است ذات‌را تجلی دراسماء فعلی است،

ومقرون است آن افعال به‌ماده ومدت وبنیاد ظهور اجسام است هرآینه زمان که مقدار حرکت فلك جسمانی است متقدر و متحقق گردد. (مرآة العشاق). ـ ازل معنای قدم است. (شرح شطحیات ص ۶۱۸)

ازل آن‌چه مرآن‌را اول نیست. (جلابی ص ۵۵۱). ـ ازل به‌معنای قدیم است. وگفته‌اند شیئی است قدیم‌تر از شیئی. وازل وازلیّت از آن خدای تعالی است وهیچ چیز جز او به‌این‌نام خوانده نمی‌شود. و ازل اسمی از اسماء اولیّه است، وآن خدا است جل‌شأنه‌که قدیمی‌است، ولم‌یزال ولم‌یزل، وازلیت صفت است ازصفات او. وبعضی از متقدمین گفته‌اند: «الحق فی‌ما لم‌یزل کهو فی ما لا یزال». و این گفته را پسند کردند به‌علت نفی تغیّر ازحق، چه‌او به‌جمیع اسماء وافعالش لم‌یزلی‌است. وبرخی دیگر گفته‌اند که این قول الزام قدمت برای اشیاء کند، وآن‌ها بین‌اسماء وافعال، واسماء و ذات وصفات، وصفات و فعل، وصفات وذات فرق گذاشته‌اند. (اللمع ص ۳۶۴).

عین‌القضاة در فصل پنجاه وسوم وپنجاه وچهارم از کتاب زبدة‌الحقایق خود مطالبی راجع به‌ازلیّت وابدیّت حق ویکی بودن آن‌ها بیان کرده است‌که به‌اختصار به‌آن اشاره می‌کنیم: «حق این است که خدای موجود بود وبا او چیزی نبود، والان نیز موجود است وبا او چیزی نیست ، وموجود خواهد بود بدون این‌که با اوچیزی باشد. پس ازلیت او حاضر است با ابدیتش بدون هیچ فرقی وهرکجاکه پادشاهی او باشد موجودی جز او نیست نمی‌توان وجودی جز او تصور کرد، چنان‌که آن‌جاکه سلطنت آفتاب است وجود خفاشان درتصور نگنجد. پس وجود حق در وعاء زمان نگنجد و به‌عبارت دیگر زمانی نیست که گفته شود «کان‌الله ولم‌تکن معه شیئی». وچون از باطن تو روزنی بملکوت بازشود آن‌گاه این مطلب‌را مشاهده خواهی یافت وازسماع وحکایت خواهی رست. پس بدان‌که هرکس‌ظن برد که ازلیّت چیزی است‌گذشته خطای فاحشی نموده است. واین وهمی است‌که اکثر واغلب دچار آن هستند چه‌آن‌جاکه ازلیت هست نه‌گذشته‌ای وجوددارد ونه‌آینده‌ای. چه اومحیط

به‌زمان گذشته است همان‌طور که محیط به‌زمان آینده می‌باشد. و هر که جز این تصور کند اسیر وهم خویش است. زمان آدم ابوالبشر به ازلیّت نزدیك‌تر اززمان مانیست، بلکه نسبت ازمنه و ازلیت یکی است. پس‌ازلیت باتمام زمان‌ها است ومحیط است برتمام زمان‌ها وسبق‌وجود برآن‌ها دارد. چون این دانستی، بدان‌که در معنا اصلا فرقی بین ازلیّت وابدیّت نیست. بنابراین هرگاه اعتبار وجود این معناکنی بانسبت به‌گذشته از زمان لفظ ازلیت‌را استعاره آوری وهرگاه اعتبار وجود آن معنی‌کنی بـا نسبت به‌آینده از زمان، لفظ ابدیّت‌را به‌عاریت‌گیری ولابد اختلاف این دو لفظ به‌اختلاف نسبت است نه‌حقیقت ومعنی واقعی. (به‌اختصار از زبده‌الحقایق ص ۵۷ تا ۶۰) ونیز درنامه‌های خود فصل دلکشی درعلم ازل وارادت ازل وقدرت ازل آورده است‌که نقل‌آن‌همه دراین‌جا میسر نیست ر ـك: (نامه‌های عین‌القضاة همدانی ص ۱۴۱ تا ۱۴۹).

نظیر مطلب مذکور درفوق‌را سید حیدرآملی ذیل نقل قـول «لیس فی‌الوجودسوی‌الله تعالی واسمائه وصفاته وافعاله فالکل هوبه‌ومنه‌والیه». آورده است‌که: این قول نه‌الزام نقصی در صفات خدا می‌کند ونه قدحی دراطلاقش، چه او جل‌شأنه درحال والآن همان است‌که درازل بوده‌است، وازل عبارت ازهمین مقام است پس هرآنی ازل است نسبت به‌مابعدش و آن‌چه مابعد است ابد است نسبت به‌ماقبلش. وازل عین ابد است و ابد نفس ازل، اول عین آخر است وآخر عین اول. ازاین‌جهت است‌که تمام کمالات ذاتی وخصوصیات صفاتی حق تعالی ازلی وابدی است، وآن‌طور که محجوبین ازاین معنا درك می‌کنند. دراین‌جا نقص لازم نمی‌آید بلکه کمال در کمال است وشرف درشرف. (جامع‌الاسرار ص۱۵۸) و در جای دیگر آورده است «بین خدای تعالی و مظاهر او که خلق و اشیاء و عـالم نامیده می‌شود، مسافتی ازحیث تراخی وتماسی از حیث تلاقی وجود ندارد بلکه «هوالان کماکان فی‌الازل» یعنی در ازل بوده است وچیزی با او نبوده است. الآن او چون گذشته او است وفی‌الحال هم همان است‌که بود

یعنی اول وآخر وظاهر وباطن او است «ولیس کمثله شیء[1]»
(جامع‌الاسرار ص ۳۱۸).

عطار گوید:

چو حالی این زمین کردی بدل‌تو — یکی بینی ابد را با ازل تو
چو آنجا نه چه و نه چند باشد — ازل را با ابد پیوند باشد
یقین دانم که هر دو جزیکی‌نیست — محقق را درین معنی شکی نیست
(اسرارنامه ص۳۵)

نامه عشق ازل بر پای بند — تا ابد آن نامه را مگشای بند
عقل مادرزاد کن با دل بدل — تا یکی بینی ابد را با ازل
(منطق‌الطیر ص۳۶)

علما واهل تصوف بدایت عالم لازمان‌را «ازل» می‌گویند. سالك تا اززمان ومکان بیرون نرود، طیران او به‌ازل متصل نگردد ودراین‌نظر ماضی ومستقبل برخیزد وسر «لیس عند ربکم صباح ولامساء» از نقاب عزّت بیرون‌آید. وبدایت ظهورجوهر اول‌را که روح اضافی است ازل ازل می‌گویند، ودریای اول‌را که ذات خدای است لم‌یزل ولایزال می‌گویند.
(مقصد اقصای نسفی ضمیمه اشعه‌اللمعات ص ۱۹۱)

خلاصه کلام آن‌که: ازل ازنظر صوفیان اطلاق می‌شود به‌ابتدای بدون ابتداکه باثبات وهمیشگی ودوام همراه است. واغلب آنان ازل و ابد را یکی می‌دانند خاصه درمورد حق‌تعالی که خودش آفریننده زمان است، واورا قبل وبعد وگذشته وآینده‌ای نیست، همیشه بوده و همیشه خواهد بود، قدیم لم‌یزل ولایزالست ولازمه قدمت نفی‌زمان ومکان است. تاسالك گرفتار حدود است وازحد زمان ومکان نگذشته است، ازل و ابدرا دوصفت مختلف وممتاز می‌انگارد، اما چون حجب ازپیش چشمش برداشته شود وبه‌قول عطار عقل مادرزاد او به‌دل بدل گردد، و در مقام توحید از مرتبه ومرحله عقل حسابگر بگذرد، وبه‌مقام اتحاد عشق وعاشق ومعشوق‌رسد، این‌دورا درآن‌مرحله‌یکی‌بیند، واین‌اختلاف وتمایزرامرتفع

۱ــ سوره مبارکه شوری آیه ۱۱

بیند وخدای‌تعالی‌را باتمام صفات وعوامل‌دیگر ازلی وابدی مشاهده‌کند.

ازل الازل

عبارت از امتداد ظهور معناست باصور اسماء وصفات به‌اعتبارسقوط اضافات:

ای مشکل حل و حل مشکل زان سوی ازل بهشت منزل

چراکه مرتبه صفات سبعهٔ ذاتیّه و مرتبهٔ ذات بحث ماورای رتبت ازلی است‌که مرتبهٔ صفات فعلی. (مرآة العشاق). ــ ازل ازل وجود حق است بی‌رسم رسم. (شرح شطحیات ص ۶۱۸) ــ بدایت ظهور جوهر اول راکه روح اضافی است ازل‌ازل می‌گویند. (مقصد اقصای نسفی‌ص۱۹۱)



اسارت

به‌کسراول: درلغت به‌معنای دستگیرشدن ودستگیری، ودر تداول فارسی‌زبانان به‌معنای اسار واسیری وبردگی است وبدین‌معنا در لغت‌عرب به‌صورت اسار بدون تاء است. (لغت‌نامه). اما دراصطلاح صوفیان تنها درکلمات قصار باباطاهر آمده است‌که: هرکس علم‌را اسیر کند ومقید به‌حکمی نماید ازآن حکم وقید جز به‌حکم دیگری بیرون نیاید. وهرکه حقیقت‌را اسیر نماید ازآن اسارت جز باحقیقت دیگری خارج نشود. اما آن‌که‌را حق اسیر کند هیچ‌گاه ازاو جدا نمی‌شود، وهمیشه در اسارت‌حق باقی خواهد ماند. هرکس اقوال شریعت‌را اسیرکند، اهل عمل است، و هرکس‌را احوال وحالات حقیقت اسیرکند او پهلوان است، هرکه اسیر علم شود طالب است، وهرکه اسیر حقیقت شود راغب است، وهرکه اسیر حق‌گردد از هرثواب ورغبتی گذشته است (دیوان باباطاهر ص ۸۱ و شرح احوال او ص ۵۵۷ به‌بعد).

ملاسلطان‌علی گنابادی در شرح این مطلب گوید: معنی اسیرکردن

اینست که اگر دانست که علم مقام نسبت سالك است، ومطلوب بودن علم برای شهود است نه‌برای خود علم، این علم ثانی قیدرا از او بردارد واورا به‌شهودکه حقیقت است کشاند. وکسی که به‌شهود ومشهود خود مشعوف شد، وگرفتار مشهود شود، ازاین گرفتاری خلاص نشود مگر به شرایط حقیقت. وشرایط حقیقت که مشهود باشد آنست که محو موهوم شود. واز جمله موهومات، شخص سالك است وانانیت او وسایر کثرات. و ایـن سالك در وقت شهود مشاهد شهود و مشهود وخودیّت خود خواهد بود تاسالك گرفتار شهود ومشهود است درحجاب خواهد بود نه‌حقیقت. پس وقتی از این اسارت خلاص شودکه حقیقت معلوم حقیقی‌را آینه‌وارنمایش دهد. واما رجوع به‌خلق باحق بیرون رفتن وخلاصی نیست از حق و بیرون رفتن از حق به‌خروج از حق به‌جهل‌برگشتن است وازگرفتاری که عین آزادی است بیرون‌آمدن واسیری حقیقی به‌جهل یافتن است. غرض از «اسرةالاقوال للعمال واسرة الاحوال للابطال» اقوال احکـام شریعت مطهره است که اگر برزبان‌آرند اقوال لسانی است، واگردردل نگاه‌دارند اقوال نفسانی است. ومراد به‌احوال، حالات طاریه سالك است که عبارت از حب وبغض فی‌الله وقبض وبسط واقبال وادبار باشد. یعنی گـرفتاری احکام شریعت برای عمل‌کنندگان است، وگرفتاری احوال‌برای شجاعان. شجاع‌کسی است‌که اگر گرفتار حال شود درآن‌حال نماند بلکه ازآن‌حال بگذرد و روبه‌حال دیگر آورد باآن که آن حال‌را داشته باشد.

(شرح کلمات قصار باباطاهر ص۱۱۲)

غرض این است که صوفیان علم صوری را ملاك معرفت واقعی و حقیقی نمی‌دانند. وطالب مقید به‌احوال ومقامات‌را نیز کامل نمی‌شمارند. چه عالم ازآن‌جهت خودرا باعلم ودانش صوری سرگرم می‌سازد کـه آزادی وکمال مقصودرا درآن می‌بینند، وطالب مقید به‌احوال هم چون باسرخوشی‌ها ونشاط‌های حاصله سرگرم است به‌تصور می‌افتدکه به‌کمال مطلوب رسیده است، وحال آنکه هردو آنان چون موقوف برتصورات خود می‌شوند، ازراه بازمی‌مانند وبه‌نقص وتراجع وضلالت وگمراهی‌می‌افتند.

اما طالب حق از آن‌جا که این جویبارها تشنگی اورا فرونمی‌نشاند، ناچار قصد رسیدن به‌دریای حقیقت‌را هدف خود قرار می‌دهد وهیچ‌گاه از راه بازنمی‌ماند وبه‌وقفه که نتیجهٔ آن نقص وگمراهی است دچار نمی‌شود.

درمثنوی هم به‌موارد بسیار برمی‌خوریم که عقل‌را اسیرنفس‌می‌داند وعاقل ازآن‌جا که به‌عقل وعلم خود مغرور می‌شود پیوسته در این اسارت بسر می‌برد (ر ـ ك: نی، ج۲ ص ۳۶۴ س ۲۱۳۶ به‌بعد ونی، ج ۳ ص ۲۵۸ س ۲۵۵ به‌بعد) ـ خلایق‌هم اسیر هوی‌وهوس‌ها وامیال و آرزوهای خویش‌اند، ودرواقع آنان‌هم اسیر همین نفس‌اندکه عقلشان‌را به‌اسارت کشانده است. وهمین عقل است که برای نیك جلوه دادن مسائل موردنظر به‌استدلالات بی‌پایه ومایه ودرعین‌حال انسان فریب می‌پردازد و راه‌های باطل‌را حق جلوه می‌دهد وآدمی‌را به‌مطالبی ازقبیل جبرزمانه و عدم اختیار انسان و نظایر آن معتقد می‌سازد. راه‌رهایی ازاین وساوس واسارت عقل قدم‌نهادن درطریق حق واظهار نیاز به‌او است وبس.

دست کورانه بحبل‌الله زن — جز بر امر و نهی یزدانی متن
چیست حبل‌الله رها کردن هوا — کین هوا شد صرصری مرعاد را
خلق در زندان نشسته از هواست — مرغ را پرها ببسته از هواست
ماهی اندر تابه‌ای گرم از هواست — رفته از مستوریان شرم از هواست
چشم شحنه شعله نار از هواست — چارمیخ و هیبت دار از هواست
شحنهٔ اجسام دیدی بر زمین — شحنهٔ احکام جان‌را هم ببین
روح را در غیب خوداشکنجهاست — لیك تا نجهی شکنجه در خفاست
چون رهیدی بینی اشکنجه ودمار — زآنك ضد از ضد گردد آشکار
آنك در چه زاد و در آب سیاه — او چه داند لطف دشت و رنج چاه
چون رها کردی هوا از بیم حق — در رسد سغراق از تسنیم حق

(نی، ج۶ ص۴۷۱ س۳۴۹۲) (علا، ج۶ ص۶۳۳ س۷)

پس‌بدان این اصل را ای اصل‌جو — هرکرا دردست او بر دست بو
هرکه او بیدارتر پر دردتر — هر که او آگاه تر رخ زردتر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو — بینش ز نجیر جباریت کو

بسته در زنجیر شادی چون کند — کی اسیر حبس آزادی کند
(نی، ج۱ ص۳۹ س۶۲۸) — (علا، ج۱ ص۱۷ س۱۹)

اسارت عقل دربند نفس هرچه بیشتر باشد گرفتاری و شقاوت و بدبختی اسیر زیاده‌تر است ورهایی ازاین‌بند سخت مشکل‌تر می‌گردد. صاحبان جاه ومقام که خود ومردمان آنان‌را به‌نامهای آزادمردان و امیران وشاهان خواندند درواقع اسیران شهوات وامیال وآرزوهای کودکانه‌ای هستندکه رهایی ازآن بسیار متعسر است. این اسیران جاه و مقام، یا عاقلان زندانی نفس، اگر قدم درطریق حق می‌نهادند، و بندگی اورا براین آزادی فریبنده، ومحبت لایزال اورا براین آمال وشهوات زودگذر ترجیح می‌نهادند، ادهم‌وار این دستگاه و احتشام وبرادابرد کودکانه را برهم می‌زدندوبه‌حق وحقیقت می‌گرائیدند تا اسارت‌را از آزادی وبندگی واقعی‌را ازامارت حقیقی بازشناسند.

شاه خود این صالحست‌آزاد اوست — نی اسیرحرص فرجست وگلوست
مر اسیران را لقب کردند شاه — عکس چون کافور نام آن سیاه
بر اسیر شهوت و خشم و امل — برنوشته میر یا صدر اجل
آن اسیران اجل را عام داد — نام امیران اجل اندر بلاد
صدر خوانندش که در صف نعال — جان او پستست یعنی جاه و مال
(نی، ج۴ ص۴۶۳ س۳۱۲۲) — (علا، ج۴ ص۴۵۷ س۱۶)

ترك آن گیرید گر ملك صباست — که برون آب وگل بس‌ملك‌هاست
تخته بندست‌آنکه تختش‌خوانده‌ای — صدر پنداری و بر درمانده‌ای
لیك ذوق سجده‌ای پیش خدا — خوشتر آید از دوصد دولتسرا
پس بنالی که نخواهم ملك‌ها — ملك آن سجده مسلم کن مرا
پادشاهان جهان از بدرگی — بو نبردند از شراب بندگی
ورنه ادهم وار سرگردان ودنگ — ملك را برهم زدندی بی درنگ
همره جانت نگردد ملك و زر — زر بده سرمه ستان بهر نظر
تا به‌بینی کین جهان‌چاهیست تنگ — یوسفانه آن رسن آری به‌چنگ
تا بگوید چون ز چاه آیی بیام — جان که یا بشرای هذا لی غلام

هست در چـاه انعـکاسات نظـر
کمترین آنـك نمایـد سنگ زر
وقت بازی کودکان را زاختلال
می‌نماید آن خزف‌ها زر و مـال
عارفانش کیمیاگـر گشته‌انـــد
تا که شد کان‌ها بر ایشان نژنـد
(نی، ج۴ ص۳۱۷ س۶۶۵)
(علا، ج۴ ص۳۴۲ س۱۶)

استتار

به‌کسر اول وسوم درلغت به‌معنی پوشیده شدن (کشف اللغات) و درپرده شدن است وصوفیان کلمه سترراً درمقابل تجلی نهاده‌اند و دربارهٔ آن گفته‌اند: «عام در پردهٔ ستر باشند وخاص اندر دوام تجلّی. خداونـد ستر دائم به‌وصف شهود بود وخداوند تجلی دائم به‌نعت شهود بود. سترعام را عقوبت بود و خاص‌را رحمت بود اگر نه‌آنستی‌که برایشان بپوشند آن‌چه‌کشف‌کنند، ایشان‌را ناچیز گرداند نزدیك سلطان حقیقت ولیکـن چنان‌که برایشان اظهار کند باز بپوشند. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ص۱۱۶) ــ ستر استتار تجلّی است‌که عبارت از ظهور غیبی است، نوری وناری و صورت ملیح یاکریه وغیرآن. سخن عوام در دوام ستر است و خواص در دوام تجـلی. آن‌که او صاحب ستر است، همواره به‌شهود نفس خویش است. وستر برعوام عقوبت است برایشان. ایشان‌را رانده‌اند و هجـر کرده‌اند برایشان این عقوبت است. واستتار مرخواص‌را رحمت‌است.زیرا که اگر استتار نباشد سلطان حقیقت برایشان تجلی کند وایشان متلاشی شوند، ایشان نمانند. علی‌هذا استتار برصوفی رحمت باشد و سبب مزیـد حبّ او می‌گردد. وعوام طایفه صوفیان‌را خوشی و ذوقشان به‌تجلی است وبلای ایشان درستر است. امّا خواص درعیش وطیش‌اند وقت تجلی‌هلاك شوند وقتی‌که استتار شد حظّی ونصیبی ازخویش گرفتند.
(به‌اختصار از شرح‌گیسو دراز ص ۳۲۸)

استتار که پس تجلّی‌آید آن‌باشدکه چیزها ازتو مستتر گردد تـا ایشان‌را نبیند ومعنی سخن آنست‌که چون حجب برخاست تا غیب او را

مشاهده گردد، تجلّی به‌حاصل آید. و استتار نه‌آن‌باشد که‌این تجلی‌برخیزد، لکن تجلی حق اورا ازغیرحق سیر کند تا غیر حق نبیند. تجلی و استتار هردو به‌یك‌حال قایم‌گردد. تجلی به‌حق واستتار به‌غیرحق. تاتجلی و مشاهدهٔ او به‌غیر حق بود از حق مستتر بود. چون مشاهدهٔ حق پدیدآمد ازخلق مستتر گردد. سِرّهای حق‌پیدا نشود محتجبان‌را. واین خود ظاهر است‌که هرکس ازچیزی درحجاب شود، آن‌چیز نبیند. و حجاب حق تعالی خلق است. وتاسر بنده خلق‌را حجاب‌کرده‌است، حق‌را نبیند وبه‌حق راه نیابد وتاهمهٔ کون ازپیش سر بنده برنخیزد نتواند حق‌را دیـدن. وذره‌ای‌که در بصر ظاهر می‌افتد اورا ازدیدار همهٔ کون باز مـی‌دارد. چون عقبی ودنیا ونفس وشیطان وخلق که دربصر سر افتد. واگر بنده همهٔ حجب ازپیش‌سر بردارد، آن حجب برداشتن علت نگردد دیدن حق‌را، که علت دیدن نگریستن نیست، علت دیدن نمودن است. چنانکه علت یافتن جستن نیست، علت یـافتن دادن است. وحق‌را به‌جستن نتوان یـافت و به‌نگریستن نتوان دید، به‌نمودن توان دید، وبه‌دادن توان یافت. ببایـد دانست‌که حق سبحانه بربندگان کار به‌طاقت نهاد. خدمت چندانی‌خواست که طاقت داشتند، نه‌چندانی‌که سزای اوست. اگر به‌سزا خواستی همـه هلاك گشتندی. واستغفار انبیاء علیهم‌السلام از این معنی بوده است که اگرچه بسیارکوشیدند خویشتن‌را مقصّر دیدند. ومقصّررا جزعذرخواستن روی نیست. وهمچنین برسر بار به‌طاقت سر نهد، نه‌به‌سزای خویش. خوف برسر چندانی دهد که سر طاقت دارد، نه‌چندانی‌که سزای حق است. اگر به‌کمال جلال وعظمت وهیبت برخلق تجلّی‌کند نه‌عرش‌ماند ونه کرسی ونه‌لوح ونه‌قلم ونه‌آسمان وخلق او ونه‌زمین وخلق او ودیگر صفات‌هم براین معنی است. (شرح تعرّف ج ۴ ص ۸۱)

سهروردی ازقول جنید بغدادی آورده است: که تأدیب محل استتار است وآن‌جهت عوام است و حاصل اشارات صوفیان در استتار و تجـلی به‌ظهور صفات نفس برمی‌گردد. پس استتار اشاره است به‌غیبت صفات‌نفس به‌کمال قوت صفات قلب. وبعضی دیگر گفته‌اند که استتار آنست‌کـه

بشریت حایل شود بین تو وبین شهود غیب. (عوارف المعارف ص ۵۲۶) ـ عزالدین کاشانی درشرح این مطالب آورده است‌که: مراد از استتار احتجاب نور حقیقت است به‌ظهور صفات بشری وتراکم ظلمات آن. فی‌الجمله تجلّی حق سبحانه تعالی سبب استتار خلق است واستتارش موجب ظهور خلق، پس هرگاه‌که حق‌تعالی به‌افعال خود متجلّی شود افعال خلق درآن مستتر گردد. و هرگاه به‌صفات متجلی گردد صفا ت‌و افعال خلق درآن مستتر گردد. وهرگاه به‌ذات متجلی شو ذات وصفات و افعال خلق درآن مستتر گردد. وحکم مطلق ازجهت مصلحت عالم حکمت و توسیع آثار رحمت برخواص حضرت خود، بقایای صفات نفوس که منشاء استتارند باقی گذارد، تارحمتی بود هم درحق ایشان هم درحق دیگران. اما درحق ایشان تا به‌مصالح نفوس قیام نمایند وبه‌بقای‌آن درجات قرب حاصل کنند. واما درحق دیگران تا درعین فنا وبحر جمع متلاشی و مستغرق نشوند ووجود ایشان سبب انتفاع دیگران گردد. وبعضی علماء صاحبدل گفته‌اند استغفار رسول علیه‌الصلوة والسلام طلب این ستر بود تا مستغرق عین شهود نگردد وبه‌واسطهٔ وجود بشریت مردم از او منتفع شوند. (به‌اختصار ازمصباح‌الهدایه ص ۱۲۹ تا ۱۳۳)

سید حیدر آملی در تفسیر این عبارت مولای متقیان علیه‌السلام که فرمود «هَتْكُ‌السِّتْرِ لِغَلَبَةِ‌السِّرِّ» آورده است‌که: آن‌را دو معنی است. معنی اول آن‌که، چون این سِرّ برکسی غلبه کند جان او قادر به اخفا وپنهان‌داشتن آن نیست چون‌حلاج وجز او بلکه به‌ناخواه و از سر بیخودی ولاابالی‌وار آن‌را فاش‌کند وای بسا که این اظهار سر از اختیار او خارج باشد چون اعمال مستان درصورت ظاهر. دوم آن‌که چون این سر برکسی غلبه کند او جز ظاهری ازآن نبیند به‌استتار آن التفات نکند ومراد دراینجا رفع استتار است از وجه محبوب وهتك کلی آن (جامع‌الاسرار ص ۱۷۲) . ـ روزبهان بقلی دراین مورد سخنی شیرین‌تر دارد واز قول ابوالحسن نوری آورده است‌که: «محبت هتك استتار است وکشف‌اسرار». آری چنین است چون معشوق مستولی در محبت از جان

محب محمل عشق قدم برنگیرد وبه‌بازار شوریدگان معرفت برآید و ازسر مستی نهان پیداکند، چون مستی غالب شود حیا زوال پذیرد. محب باك ندارد که سرّ آشکاراکند. چون انبساط پدیدآمد، هیبت برخیزد. چون هیبت برخاست، عاشق آن‌چه هست بگوید. چون لذت تمام‌شود درمشاهده، حشمت برخیزد. ازعاشق دعوی پیداشود، عشق اورا به‌اظهار سرّ اغراکند. چون بر (مقام) یقین‌آید، سرّآنگاه فاش شود چون درمنزل وصلت ایمن شود، واز اضطراب امتحان بیرون آید، جان از حق رضا بیند، به‌بی‌باکی «اناالحق» بگوید. آن از خرمی جانان است. چون جمله حجاب برخاست، معشوق مراعات عاشق‌کند. ازبی‌خودی ورنگ‌آمیزی به‌بازار خوبرویان برآید وآن‌چه دید بازگوید. نانمودن از خامی است ونمودن ازخودکامی (شرح شطحیات ص ۱۷۶).

حاصل کلام آن‌که: غرض صوفیان از این کلمه احتجاب نورحقیقت است در سالك به‌ظهور صفات بشری. یعنی هرگاه حق به‌افعال و صفات خود در سالك متجلّی شود صفات و افعال خلق مستتر گردد. ازاین‌جهت است‌که عوام‌پیوسته درپردهٔ استتارند، واین استتار، درواقع برایشان نوعی عقوبت است، چون آنان را از مشاهدهٔ حقیقت رانده‌اند. وعلت این استتار، درعوام آنست‌که طاقت مشاهدهٔ حقیقت‌را ندارند، واگر سلطان حقیقت برآنها تجلّی‌کند متلاشی شوند. امادربارهٔ خواص رحمت است چون ازیك‌طرف آن‌ها را به‌طلب بیشتر می‌کشاند، واز طرف دیگر اگر خواص پیوسته درمقام تجلی باشند چنان دربحر فنا مستغرق می‌گردند که از وجودشان نفعی حاصل نمی‌شود ونمی‌توانند درآن‌حال به‌ارشاد و دستگیری خلق بپردازند. علت دیگر آنست‌که بسیاری از خواص‌هم‌طاقت وقوف درمقام تجلی‌را ندارند، ودرآن مقام نمی‌توانند احوال خود را از دیگران مستور دارند وممکن است به‌افشای اسرار پردازند و باعث گرفتاریهای بسیار شوند. مانند حلّاج وعین‌القضاة همدانی که جان‌خودرا درسر این افشای اسرار نهادند. چه تجلی معشوق درعاشق چنان است‌که به‌کلی اورا محو ومستغرق می‌کند وناخواه آن‌چه مشاهده می‌کند برزبان

خواهد راند وازآن‌جاکه عوام‌طاقت‌آن‌گونه مسائل‌را ندارند ممکن‌است موجب گرفتاریهای بسیار گردد. جهت مزید اطلاع ر ـ ك: کتاب‌الرعایه ص ۱۶۶ به‌بعد و شرح تعرف ج ۴ ص ۸۱ به‌بعد ومصباح‌الهدایه ص ۱۲۹ تا ۱۳۳ و اورادالاحباب ص ۹ به‌بعد ونیز ر ـ ك: ذیل کلمات **تجلّی وستر** دراین کتاب .

استثناء

به‌کسر اول، درلغت به‌معنی بیرون‌کردن (منتهی‌الارب) واز حکم عمومی بیرون کردن (تاج‌المصادر)، وانشاءالله گفتن آمـده است و در اصطلاح نحویان: بیرون‌کردن چیزی ازحکم ماقبل به‌کلمهٔ الّا وآن چه درمعنی الا باشد.(منتهی‌الارب) در سیوطی آمده است‌که استثناء عبارت از اخراج به‌واسطهٔ الا یاامری‌است‌که به‌معنی الّااست (اخوت الاکه‌غیر، سواء، سواء، عداء، حاشا وخلا است) وبه‌طور خلاصه مستثنی بردوقسم است: اول مستثنی به الّا و دوم مستثنی به غیر الّا (جهت مزید اطلاع بر اقوال نحویان ر ـ ك: فرهنگ علوم ص ۴۷ تا ۴۹ وکشاف اصطلاحات فنون ص ۱۸۱) . ـ درمنطق نیز قیاسی هست به‌نام قیاس استثنایی وآن قیاسی است‌که: نتیجهٔ آن یا نقض نتیجه، در مقدماتش مذکور بود بالفعل. وشرح آن دراز است وجهت اطلاع بیشتر ر ـ ك: اساس‌الاقتباس ص ۲۸۸ تـا ۲۹۱) . ـ دراصول فقه‌نیز بحث شود که آیا استثناء دلالت‌کند براختصاص حکم سلباً و ایجاباً به‌مستثنی منه وشامل مستثنی نشود وبدین‌جهت است‌که استثناء ازنفی اثبات است مانند «لاصلوة الّا بطهور» (فرهنگ علوم ص ۴۹) ـ قدما درمسئلهٔ استثناء آورده‌اند: ومسئله استثناء آنست‌که اگرکسی سوگند خورد درحال استثناء کند ویگوید انشاءالله، سوگند منعقد نشود به‌اتفاق. فامّا اگر امروز سوگند خورد وفردا یابعدازیك‌ماه یا یك سال استثناءکند چنین گفته‌اند که‌به‌قول عبدالله عباس رضی‌الله عنه استثناء به‌قول او ملحق شود و سوگند فرونیاید وبعد از یك‌سال استثناء لغو بـاشد و

به‌نزدیك علماء ما هرچه متصل نبود لغو بود. (جوامع‌الحکایات چاپ خاور ص ۲۵۳). فقهاء استثناء را درایمان واجب می‌دانستند غزالی از مورد شك واقسام آن آورده است‌که استثناء از واجبات ایمان است. (احیاءالعلوم‌الدین ج ۱ ص ۱۱۱) احمدحنبل‌گوید استثناء در ایمان واجب است یعنی گوید من‌مؤمنم انشاءالله (تبصرةالعلوم ص ۱۵۷).

صوفیان این‌کلمه‌راهم گویند از قرآن مجید گرفته‌اندکه فرماید: «انا بلوناهم کما بلونا اصحاب الجنّة اذا اقسموا لیصر منها مصبحین ولا یستثنون[1]» (سوره مبارکهٔ قلم، آیهٔ ۱۸ و۱۹) و غرضشان از این‌کلمه گفتن انشاءالله درتمام موارد است وآن‌را از واجبات شمرند وبدین آیهٔ شریفه تمسك‌کنند: «ولا تقولن لشای انی فاعل ذلك غداً الا ان‌یشاءالله واذکر ربّك اذا نسیت وقل عسی ان یهدین ربی لاقرب من هذا رشداً[2]» (سوره مبارکه کهف، آیات ۲۲ و ۲۳).

پس برهرصوفی واجب است‌که درهرامری از امور استثناءکند واز کلمهٔ ان‌شاءالله استعانت جوید. چنان‌که ازقول بوسهل تستری نقل کرده‌اند: که یکی از اخلاق صدّیقین ومردان راه حق این است که سخن نگویند مگر این‌که استثناء درکلامشان باشد یعنی کلمهٔ انشاءالله را باکلام خویش برزبان رانند (حلیةالاولیاء ج ۱۰ ص ۲۰۱).

مولانا نیزگوید: این‌هاکه استثناء می‌کنند، عاشقانند (فیه مافیه ص ۱۰۰). زیراکه دل آدمی چون پرکاه است، اسیر تندباد وحوادث که هرآنی اورا به‌جانبی می‌افکند، ویا چون آب جوشانی است که هرآن در تغییر و تبدیل است و گرفتار امتحانات قضا است و نمی‌توان بررأی او ایمن شد لذا:

زین سبب فرمود استثناء کنید　　گر خدا خواهد به‌پیمان برزنید

۱ـ جهت تفسیر آیه رـك: تفسیرابوالفتوح ج۵ ص۳۷۸ چاپ اول، وامام فخرج ۸ص ۲۶۸، وکشاف ج۲ ص۲۸۱.

۲ـ جهت تفسیر آیات رـك: تفسیرابوالفتوح ج۶ ص۳۸۱، وتبیان ج۲ ص۲۲۹ چاپ تهران، وتفسیر امام فخر ج۵ ص۷۰۳، وبیضاوی ج۲ ص ۹.

هر زمان دل را دگر میلی دهم	هر نفس بردل دگر داغی نهم
(نی، ج۳ ص۹۴ س۱۶۳۸)	(علا، ج۳ ص۲۳۶ س۲)

پس این‌که فرمود استثناء‌کنید و درهمه‌حال از گفتن انشاءالله غفلت نورزید برای احتیاط وحذر از این قضای نادانسته است‌که آدمی را برآن دست نیست.

سِرّ استثناست این جزم و حذر	زانکه خر را بز نماید این‌قدر
آنکه چشمش هست گرچه گربزاست	زاحوالی اندردوچشمش‌خربزاست
چون مقلّب حق بود ابصار را	که بگرداند دل و افکار را
(نی، ج۵ ص۴۸۳ س۳۶۹۲)	(علا، ج۶ ص۶۳۹ س۱۳)

دراولین حکایت دفتر اول آورده است‌که طبیبان ظاهری چون انشاءالله نگفتند و از رعونت عالمی فقط برحذاقت خود متّکی شدند، خداوند هم عجز بشری آنان‌را بدیشان نمود تا از مداوای کنیزك رنجور عاجز آمدند. پس مصلحت آدمی ازلحاظ مآل اندیشی آنست‌که در امور استثناء‌کند، وترك آن دلیل برغفلت از امور وقضای مقدّر است‌که بشر سراپا اسیر آنست. و غرض از استثناء کردن فقط لفظ انشاءالله گفتن نیست بلکه ایمان قلبی است برآن. چه اصل، نیّت واخلاص در مطالب است نه الفاظ، وهمان نیت مخلصانه‌است‌که باعث‌کمالات نفسانی می‌شود نه‌الفاظی که برزبان رانده شود. بنابراین طبیبان حاذقی‌راکه شاه برای معالجه کنیزك آورده بود هرچند درعلم طب ودانش ابدان سرآمد دیگران بودند چون‌استثناء نکردند ونیت خالصانه‌هم نداشتندکاری نتوانستندکرد.

جمله گفتندش‌که جان بازی‌کنیم	فهم گرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیح عالمیست	هر الم را در کف ما مرهمیست
گر خدا خواهد نگفتند از بطر	پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترك استثناء مرادم قسوتیست	نی همین گفتن‌که‌گفتن حالتیست
ای بسا ناورده استثناء بگفت	جان او با جان استثناست جفت
هرچه کردند از علاج و از دوا	گشت رنج افزون و حاجت ناروا
(نی، ج۱ ص۵ س۴۶)	(علا، ج۱ ص۲ س۱۹)

استحسان

بـه کسر اول در لغت به‌معنای نیکـوشمردن، پسندیدن و ستودن (لغت‌نامه) آمده است. ودر اصطلاح اسم دلیلی است از دلائل چهارگانـه که با قیاس جلی معارضه می‌کند وهرگاه ازآن قوی‌تر بود مورد عمـل واقع می‌شود وآن‌را ازاین جهت به‌این اسم نامیدند که از قیاس جلـی قوی‌تر است و آن‌را قیاس مستحسن گویند. خداوند متعال فـرماید: «وَبَشِّرِ به عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه[1]». به‌عبارت دیگر استحسان عبارت است از ترك قیاس وبرگزیدن امری‌که برای مردم‌سهل وآسان باشد. (تعریفات ص ۱۳)

اصطلاحی است فقهی ودرباره آن گفته‌اند: علم‌اصول‌الفقه ومبانی آن برچهار رکن است. به‌نزدیك امام شافعی رضی‌الله‌عنه، کتاب وسنت واجماع وقیاس وبه‌نزدیك امام ابوحنیفه رضـی‌الله‌عنه، استحسان زیادت شود. وبه‌نزدیك امـام مالك رضـی‌الله عنه استصلاح (یواقیت‌العلوم ص ۲۳) ــ اصول فقه به‌اعتقاد جمهور فقها سه‌است: کتاب خدا، سنت‌رسول‌الله واجماع امت. اصولی‌که برسرآنها اختلاف است سه‌است: قیاس، استصلاح، استحسان، استحسان مسأله‌ای است‌که تنها ابوحنیفه ویـاران او ازآن طرفداری‌کرده‌اند وبدین سبب آنان‌را اصحاب رأی نامیده‌اند. گروهـی گفته‌اند استحسان همان قیاس‌است ولی قیاسی‌است پنهانی. (ترجمهٔ‌مفاتیح العلوم ص۱۳ و۱۴) ــ عده‌ای ازعلمای اسلام عمل به‌استحسانات‌کنند و گویند هرحکمی‌که به‌نظر فقیه مستحسن‌آمد روا باشد بدان عمل‌کنند به موجب «یستمعون‌القول فیتبعون احسنه» وقال‌النبی «مارَاهُ المُؤمِنونَ حَسَناً فَهُوَعِنْدَالله حَسَن». وبالجمله‌استحسان دلیلی‌است خفی‌که درنفس مجتهد خلجان کند و نتواند از آن تعبیر کند و برخی در تعریف آن گوینـد: «هوالعدول عن قیاس الی قیاس اقوی‌وقیل العدول الی خلاف الظـن لدلیل اقوی». (فرهنگ‌علوم ص۴۹)

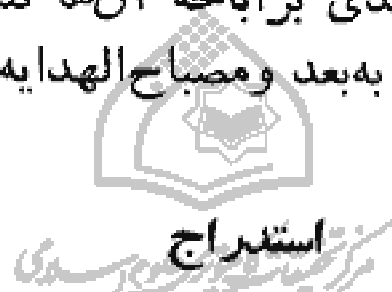
۱ــ سوره زمر آیه ۱۸

صوفیان گویند: «مراد از استحسان، استحبا بامری واختیار رسمی است که متصوفه آن‌را به‌اجتهاد خود وضع کرده‌اند، ازجهت صلاح‌حال طالبان، بی‌آن‌که دلیل واضح وبرهانی لایح از سنّت برآن شاهد بود. مانند الباس خرقه وبنای خانقاه واجتماع ازبهر سماع ونشستن در چله وغیرآن... طایفه‌ای برایشان انکار دارند وگمان برندکه مراد این طایفه در وضع این رسوم واختیار این اوضاع جز مجرّد اسمی ومطلق رسمی نیست. وگویند این طریقهٔ بدعت است وبدعت عین ضلالت. و جواب آنست‌که مراد از بدعت مذموم آنست‌که مزاحم سنّتی بود. واما هر بدعت که مزاحم ومنافی سنتی نبود ومتضمن مصلحتی باشد مذموم نبود بلکه محمود باشد. مانند قیام کردن به‌جهت داخل. چه این عادت در روزگار رسول صلی‌الله علیه الصلوة والسلام سنّت نبوده است تاحدی‌که پیش‌رسول علیه‌الصلوة والسلام والتحیة قیام نکرده‌اند وبعد ازآن عادتی مستمر گشته میان اهل اسلام. واین معنی عین مصلحت است و مصلحت در شرع معتبر ومتبع. ونیز به‌تصنیف‌کتب ودرس، که درعهد رسالت سنت نبوده است وبعد از امتداد زمان علمای اسلام چندین کتب درعلوم اسلامی تألیف کرده‌اند وبعضی علوم ازخود استخراج واستنباط نموده. وهیچ شك‌نیست درآن‌که احداث وابداع این علوم پسندیده است. وچون حال چنین بود چرا نشایدکه این طایفه نیز رسومی چند احداث‌کنند، ومرادشان از آن تزکیهٔ نفوس طالبان وتصفیهٔ قلوب راغبان طریق حقیقت واستجلاب انوار یقین وحفظ قواعد دین بود. بلکه مستحب ومستحسن باشد.

از جمله رسوم موضوعهٔ صوفیان یکی الباس خرقه است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصرف دراحوال مریدان آن رامستحسن داشته‌اند و در سنت آن را سندی نیافته‌اند. لیکن چون متضمن فواید است ومزاحم سنتی نه، مختار ومستحسن بود، اختیار خرقهٔ ملوّن به‌جهت صلاحیت قبول اوساخ وتفریغ خاطراهل معاملات ومراقبات از اهتمام به‌محافظت جامهٔ سپید واشتغال به‌غسل آن از جملهٔ مستحسنات مشایخ‌است. هرچند بنای خانقاه واختصاص آن به‌محل مساکنت واجتماع متصوفه،

رسمی محدث است ازجمله مستحسنات صوفیان. (باختصار ازمصباح‌الهدایه ص ۱۴۶ تا ۱۵۳).

خلاصه: استحسان در تصوف به‌مراعات اعمال و آدابی اطلاق می‌شود که صوفیان به‌جاآوردن آن‌ها را از واجبات وضروریات سلوك می‌دانند ولو این که آن آداب واعمال در عهد رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم معمول نبوده ودرسنت‌ایشان نیز دیده نشده باشد. مانند خرقه پوشیدن صوفیان وتشریفات خاص آن، وساختن خانقاه ورباطات وآدابی که باید درآن امکنه به‌جا آورد، وشرایط خلوت وچله‌نشینی، وسماع وآداب‌خاص آن وبسیاری دیگر رازاین قبیل قراردادهای خاص اجتماع صوفیان، که اغلب آن‌ها در زمان حضرت رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم معمول نبوده است ویا در کتب حدیث سندی براباحهٔ آن‌ها نتوان یافت. جهت مزید اطلاع رـك: کشاف ص۳۵۹ به‌بعد ومصباح‌الهدایه ص ۱۴۶ تا ۱۵۳.



استدراج

به‌کسر اول، درلغت به‌معنای نزدیك‌کردن به‌سوی چیزی به‌تدریج ومضطر کردن کسی‌را تاآن که بغلطد برزمین، وفراوان دادن نعمت در وقت معصیت، ونعمت دادن به‌بنده پس ازصدور خطا از وی وفراموشانیدن توبه واستغفار اورا وگرفتار کردن اورا اندك اندك وگرفتار نکردن او را به‌یك‌بار. (منتهی الارب) واندك‌اندك نزدیك گرداندن خدا بنده را به‌خشم‌وعقوبت خود. (تاج‌المصادر). ـ سید شریف جرجانی گوید: استدراج آنست که خدای تعالی گاه وبیگاه حاجت بنده خود را تا آخر عمرش برآورد جهت ابتلا به‌بلا وعذاب. ویا آنست که آن بنده را دوراز رحمت خود قراردهد واندك‌اندك به‌عذاب نزدیك فرماید. یا عبارت ازافتادن بنده است به‌عذاب الهی بامهال وفرصت واندك‌اندك. ویا آنست که شیطان اورا به‌مرتبه‌ای عالی رساند سپس ازآن منزلت ورتبت‌ساقطش کند تا به‌هلاکت رسد. ویا آنست که خداوند بنده خود را به‌بلا و عذاب

روزشمار نزدیك فرماید، (تعریفات ص۱۴) ـ تهانوی به‌نقل از حواشی مطوّل در باب مسند آورده است‌که استدراج در نزد اهل معانی کلامی است مشتمل براسماع حق بروجهی که باعث ازدیاد غضب‌مخاطب نشود اعم ازآن که در آن کلام تعریضی باشد یا نباشد. مانند این گفته خداوند متعال «مالی لااعبد الذی فطرنی». یعنی ای کافران چرا به‌کسی که شما را آفریده است‌ایمان نمی‌آورید؟ که در این‌کلام تعریضی است‌به‌مخاطبان، که آنان به‌راه باطل‌اند ولی صراحت به‌این بطلان نفرموده تا خشم آنان را زیاده نکند. (کشاف اصطلاحات‌الفنون‌ص۴۶۳)

استدراج، در شرع امر خارق عادتی است که از کافر ویا فاجری ظاهر شود موافق دعوی او. چنان‌که درشمائل المحمدیه آمده است: که استدراج خارق عادتی است که از کفار واهل اهواء وفاسقان ظاهرشود. وسخن مشهور آنست که امر خارق عادت که از مدعی رسالت واقع‌شود اگر موافق دعوی وارادهٔ او باشد معجزه خوانند. واگر مخالف دعوی و قصد اوباشد اهانت نامند. چنان‌که از مسیلمهٔ کذّاب صادر شده بود که‌وقتی تابعانش گفتند که محمد رسول خدا در چاهی خوی خود انداخت آبش به‌جوش آمد تا آن‌که تا لب چاه برآمد. تو نیز آن‌چنان کن. پس او در چاهی تف خود انداخت آبش فرورفت تاآن‌که خشك‌شد. وآن‌چه ازغیر نبی صادر شود، پس اگر مقرون به‌کمال ایمان وتقوی ومعرفت واستقامت باشد، کرامت گویند. وآن‌چه ازعوام مؤمنان از اهل صلاح وقوع یابد آن‌را معونت شمارند. وآن‌چه از کافران وفاسقان صدور یابد استدراج خوانند. (کشاف‌اصطلاحات‌الفنون‌ص۴۶۳)

این‌کلمه هم ازقرآن کریم گرفته شده است «والذین کذبوا بایاتنا سنستدرجهم من حیث لایعلمون» (سوره اعراف، آیهٔ شریفه ۱۸۲) «فذرنی ومن یکذب بهذالحدیث سنستدرجهم من حیث‌لایعلمون» (سورهٔ قلم‌آیهٔ۴۴). که در هردو مورد به‌معنای درنوردیدن واندك اندك برچیدن وطومار کردن وکم‌کم واندك‌اندك به‌عذاب وزبونی وخزی وبلا دچار کردن‌است. ودر آثار صوفیان علاوه برمعنای قرآنی آن به‌همان معنای خارق عادتی

که ازغیر مؤمن سرزندآمده است. درکلمات قصار بابا طاهراهل‌استدراج، ازجمله سالکانی هستندکه پله‌پله به‌سقوط در عادات ظاهره واجتهادهای بی‌مورد در بارهٔ آن عادات کشانده می‌شوند، بدون این‌که خودشان متوجهٔ این سقوط وتدنّی وسراشیبی به‌طرف نقص باشند. به‌همین جهت فقط برای آن‌ها همان اجتهادات ظاهری باقی ماند ومواریث سیر در آن‌ها فنـا می‌پذیرد وبه‌همان اجتهادات ظاهری خرسند می‌شوند وخیال می‌کنندکه هدایت یافته‌اند. درآن کلمات قصار اهل استدراج واهل مکر برابر هم آمده وبه‌معنای اخفای شر در لباس خیرگرفته شده وسرانجام به‌این‌عبارت ختم می‌گردد حقیقةالاستدراج‌المکر، فالاول بالظاهر محجوب والثانـی بالباطن‌محجوب. (کلمات قصاربابا‌طاهرص۹۶ وشرح‌آن‌ص۱۶۹تا۱۷۲).

قول مشایخ: سرحلقهٔ عارفان جهان مولای متقیان فرماید چه بسیارند کسانی که به‌گشایش واحسانی‌که به‌آنها می‌شود، کم‌کم واندك‌اندك‌به‌عذاب نزدیك‌تر شوند و آنان اهل استدراج‌اند که باپوشیده‌شدن اعمال زشتشان مغرور شوند وبه‌گفتار نیك خلق مفتون گردند (نهج‌البلاغه ج۳ شماره ۱۱۶ و۲۶۵). وچه‌بسا به‌نعمت رسیده‌ای که مستدرج شود وبه‌عذاب حق نزدیك‌تر شود (نهج‌البلاغه ج۳ ص۲۱۹) ـــ ازابوعبـدالله علیـه‌السلام پرسیدند از استدراج. فرمود: بنده‌ای‌که گناه‌کند وبدان تمایل بیشتر نشان دهد، ونعمت‌های حق هم اورا از استغفار باز دارد، چنین کسی‌بدون این‌که بداند، مستدرج است.ـــ ونیز فرمود: چه بسیارند کسانی که بـه نعمت‌های حق مغرور گردند، وچه بسیارند اهل استدراج که خدای تعالی آن‌را برآن‌ها بپوشاند، وچه بسیارند کسانی که به‌مدح وثنا وخوشاینـد گویی خلق مفتون گردند. (اصول کافی ص۴۵۲ ج۲)

ابوالعباس سیّاری گوید: عطاء او بردوگونه باشـد: کـرامت، و استدراج. هرچه با تو بگذارد کرامت بود، وهرچه زایل کند استدراج‌بود (ترجمهٔ رساله قشریهٔ ص۱۶) ـــ سِرّی سقطی‌گفت: اگر کسی در بستانی بود که درختان بسیار باشد وبرهربرگ درختی مرغی نشسته وبه‌زبان فصیح می‌گوید «السلام علیك یا ولی‌الله». آن‌کس بترسد که آن مکر است

واستدراج، بروی بباید ترسید، (تذکرةالاولیاء ج۱ ص ۲۸۱) ــ وهم او گفته است: «علامت استدراج کوری است از عیوب نفس»(طبقات‌الصوفیه ص۵۴ وتذکرةالاولیاء ج ۱ ص۲۸۱) ــ نقل است که روزی ابوعلی‌دقاق در استدراج سخن می‌گفت. سایلی گفت: استدراج کدام بود؟ گفت: آن نشنیده‌ای که فلان‌کس به مدینه گلوباز می‌برد.

(تذکرة الاولیاء چاپ‌تهران ص۴۵۸)

خلاصه آن‌که: استدراج از نظر صوفیان خوارق عادتی است که از غیر مسلم ویا کافر ومشرك سرزند وآن از نوع مکروفریب است.وبه‌قول عبدالرحمان جامی خارق عادتی که بدون التزام احکـام شریعت باشد باعتقاد ما زندقه است وازآن جز مکر واستدراج ظاهر نگردد. (نفحات الانس ص۲۷) وگویند خوارق عادتی که از انبیا سرزند «معجزه» است مانند عصای موسی واحیاء موتیٰ توسط حضرت عیسی علیهم‌السلام وشقّ‌ـ القمر وسایر معجزات رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم. وخارق‌عاداتی که از اولیاءالله ومشایخ اهل تصوف به‌ظهور رسد کرامت نام دارد که در کتب رجال صوفیان به‌بسیاری ازآن‌ها برمی‌خوریم، اما آن‌چه از خوارق عادت به‌دست غیرنبی وولی جاری شود مکر وخدعه است واستدراج‌نامیده می‌شود.

اما درمثنوی: سالك به‌هرچه غیر از خدا مشغول شود مکر است و استدراج.

هرچه غیر دوست استدراج تست گرچه تخت وملك‌تست وتاج‌تست

(نی، ج۳ ص۳۵ س۵۰۳) (علا، ج۳ ص۲۵۴س۶)

نفس آدمی سخت فریب‌کار است چه‌بسا که اعمال شیطانی که به‌نظر او الهی وخدایی جلوه کند، چنان‌که فرعون دم از «**انااربی‌الاعلی**» می‌زد وحال‌آن‌که این سخن شیطان نفس او بود وابلیسش راهنمایی می‌کرد. در واقع این اژدهای نفس اوبود که این استدراج را در نظر او آراسته بود وباعث گمراهی خود وسایرین می‌شد. سالك باید سخت متوجهٔ این مسئله باشد واین اژدهای سرکش‌نفس را در سرمای سلوك وفقر برای

همیشه نگاه دارد، تا ازخوش‌باوری‌ها برهد وگرفتار مکر و استدراج نگردد.

نفست اژدرهاست‌او کی مرده است — از غم بی‌آلتی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون او — که بامر او همی رفت آب‌جو
آنکه او بنیاد فرعونی کند — راه صد موسی و صد هارون زند
کرمکست آن اژدها از دست فقر — پشه‌ای گردد ز جاه ومال صقر
اژدها را دار در برف فراق — هین مکش او را به خورشیدعراق
تا فسرده می‌بود آن اژدهات — لقمهٔ اویی چو او یابد نجات
مات‌کن اورا و ایمن شود ز مات — رحم کم کن نیست او زاهل‌صلات

(نی، ج۳ ص۶۰ س۱۰۵۳) (علا، ج۳ ص۲۵۹ س۵)

آن‌که گرفتار فریب وغرور نفس گردد، اگرپناه به‌حق نبرد وعنایت او شاملش نگردد، دچار مکر استدراج می‌شود. تاآنجاکه کاه‌راکوه‌پندارد وگربه‌را شیر تصور کند وراه را از چاه بازنشناسد وبه‌بیراهی وگمراهی افتد وآن‌گمراهی را عین راه پندارد.

آنکه حق پشتش نباشد از ظفر — وای اگر گربه‌ش نماید شیر نر
وای اگر صد را یکی بیند ز دور — تا بچالیش اندر آید از غرور
زان نماید ذوالفقاری حربه‌ای — زان نماید شیر نر چون گربه‌ای
تا دلیر اندرفتد احمق به جنگ — واندر آرد شان بدین‌حیلت بچنگ
تا به‌پای خویش باشند آمده — آن فلیوان جانب آتشکده
خشك دید آن بحررا فرعون‌کور — تا دروراند از سر مردی و زور
قند بیند خود شود زهر قتول — راه بیند خود بود آن بانگ‌غول

(نی، ج۲ ص۳۷۴ س۲۲۹۸) (علا، ج۲ ص۱۵۵س۱۳)

بنابراین سالك باید بداند که بسیاری ازمشاهدات غیبی وواردات قلبی، هرچندکه سخت رباینده ومستی‌آور است، ولی اساس‌آن‌ربانی‌نیست بلکه شیطانی است. چاه‌است نه‌راه، گمراهی است نه‌هدایت. تجلیاتی‌که در خلوت برسالك می‌شود همه شگفت‌آور وسخت سرمست‌کننده است اما شناختن این تجلیات شرط است. تا چون هاروت وماروت گرفتار عوامل

شیطانی نگردد ودر چاهسار گمراهی نگونسار نشود.

گوش‌کن هاروت را ماروت را ای غلام و چاکران ما روت را
مست بودند در تماشای اله وز عجایبهای استدراج شاه
این چنین مستیست زاستدراج حق تا چه مستیها کند معراج حق
(نی، ج۳ ص۴۵ س۸۰۰) (علا، ج۳ ص۲۱۲ س۲)

شناختن این دونوع تجلی که یکی به‌نزول تدریجی بلا وعذاب الهی واستدراج می‌انجامد، ودیگری باعث رهایی وهدایت می‌شود، کار اولیاءالله ومردان خدا است. فقط آن‌ها هستند که قهر لطف‌نما و لطف قهرنشان را می‌شناسند وسحر را از معجزه وجادو را از کرامت و عمل انبیاء واولیاء را از استدراج کافران وفاجران تشخیص می‌دهند.

قهر را از لطف داند هرکسی خواه دانا خواه نادان یا خسی
لیك لطفی قهر در پنهان شده یا که قهری در دل لطف آمده
کم کسی داند مگر ربّانیی کش بود در دل محك جانیی
باقیان از او گمانی می‌برند سوی لانه خود بیك پرمی‌پرند
(نی، ج۳ ص۸۵ س۱۵۶) (علا، ج۳ ص۲۳۱ س۲)

استسلام

به‌کسر اول ر ـ ك: اسلام

استعداد

به‌کسر اول، درلغت به‌معنای آماده شدن و آماده گشتن آمده است ودراصطلاح: هو کون‌الشی‌بالقوة القریبة اوالبعیده الی‌الفعل (تعریفات‌ص ۱۶) ـــ کیفیتی‌است‌که باتحقق بعضی‌اسباب وشرایط‌ویاارتفاع بعضی‌موانع برای شیئی حاصل می‌شود ودر شرح قانونچه آمده است: مثلا نطفهٔ آدمی بالقوه دارای این کیفیت است که برایش حصول صورت انسانی میسر

می‌شود وبشرط رفع موانع وحصول شرایطی که این کیفیت شکل یافتن را برایش مهیا کند این کیفیت را استعداد امکان قبول وقوه نامند.
(کشاف اصطلاحات الفنون ص۹۵۲)

صوفیان گویند: بدان که در نطفهٔ آدمی، جسم وروح واستعداد و افعال آدمی نوشته است. وآدمی در بودن جسم وروح خویش مجبوراست ودر بودن استعداد خودهم مجبور است، اما درکردن افعال خود مختار است، ازآن جهت که جسم وروح واستعداد آدمی در نطفهٔ آدمی به‌طریق جزوی نوشته است وافعال آدمی به‌طریق کلی (انسان کامل نسفی ص ۲۱۲)ــ آدمی به‌استعداد و سعی وکوشش به‌مقصود ومراد می‌رسد. در استعداد خود مجبور است ودر سعی وکوشش مختار است. استعداد هر چیزی مناسب حال آن‌چیز باشد. مثلا استعداد تحصیل علم وحکمت، قوت ادراك و قوت حفظ است. هرچیز که بشنود دریابد وهرچیز که دریابد نگاه دارد. باز این استعداد درحق هر کسی برتفاوت باشد. استعدادی‌باشد که بسعی وکوشش، علم وحکمت بسیار حاصل کند و استعدادی باشد که به‌سعی وکوشش بسیار علم وحکمت اندك حاصل شود. واین‌چنین که در علم وحکمت دانستی در همه‌چیزها هم‌چنین می‌دان. هرچیز استعدادی دارد، ودر نطفهٔ هرفرزند که استعداد چیزی نوشته‌اند، آن‌چیز نصیب آن فرزند است. وآن‌فرزند را ازبرای آن آفریده‌اند وعمل آن‌چیز بروی آسان کرده‌اند. ماهیت آدمی قابلیت واستعداد دارد، وآن قابلیت واستعداد عام است. وانسان کلی استعداد بسیار کارها دارد. وچون ماهیت به‌نطفه رسید، درآن‌نطفه به‌واسطهٔ ازمنهٔ اربعه‌آن استعدادعام، خاص گشت. وچون آن نطفه فرزند شد، وازمادر به‌وجود آمد، درآن فرزند به‌واسطهٔ مادر و پدر وبه‌واسطه هم‌صحبتان آن استعداد به‌نسبت خاص‌خاص گشت.
(انسان کامل نسفی ص ۲۱۵ به‌بعد)

بدان که در عالم هریك از موجودات هرچیزی که دارند، بنابر استعداد دارند. وهریك از آدمیان هرچیز که یافتند بنابراستعداد یافتند. پس هرچیز استعداد ظهور چیزی دارد وآدمی‌استعداد ظهور علم دارد. اما

آدمیان که استعداد ظهور علم دارند نیز متفاوت‌اند. از جهت آن‌که انواع علم بسیار است وهرنوعی استعداد خاص دارد. بعضی استعداد یك‌نوع‌علم دارند، بعضی دونوع، بعضی ده وصدنوع علم دارند. واستعداد بعضی‌ناقص است وبعضی میانه واستعداد بعضی کامل است به‌این سبب در آدمیان تفاوت بسیار پیدا آمد.ـ شك نیست که هریك (از آدمیان) استعداد چیزی دارند وآن استعداد را باخود آورده‌اند. واستعداد جمله کسبی نیست. استعداد جمله به‌خاصیت ازمنهٔ اربعه است. واستعداد اگرچه‌کسبی‌نیست، امابه‌تربیت وپرورش زیادت شود واگر تربیت وپرورش نیابد کم شود. چنان که‌یکی استعداد آن دارد که خواب راست بسیار بیند. ویکی استعداد آن دارد که دربیداری اندرون وی عکس چیزها زود قبول کند. این دوکس‌می‌توانند که این استعداد را به‌ریاضات ومجاهدات به‌جایی رسانند که هرچیز که‌از عالم غیب روانه شود تا به‌این عالم شهادت آید، این دوکس‌را ازآن‌حال خبرشود وعکس آن‌چیز که می‌آید در اندرون ایشان پیدا آید. وآن‌عکس اگر در خواب پیدا آید نامش خواب‌راست است. واگر در بیداری پیدا آید نامش الهام است. (انسان‌کامل نسفی ص۲۵۴ به‌بعد)

لازم نیست که هرفردی ازافراد موجودات مظهر جمله صفات خدای باشند. هریك به‌قدراستعداد خود مظهرچیزی‌باشند. حیوانات هریك مظهر چیزی باشند، ازجهت‌آن‌که هریك استعداد چیزی دارند، وبه‌قدر استعداد هریك مظهر چیزی‌اند. وصفات وافعال وحکمت‌های خدای ازاین جمله ظاهر شدند. (انسان کامل نسفی ص۳۸۶)

خلاصه کلام آن‌که: صوفیان گویند استعداد ذاتی وازلی است (جامع الاسرار ص۹۷) واستعداد هرچیز مناسب با حال آن چیز آفریده شده است، در بعضی کمتر ودر بعضی بیشتر. پس استعداد امری کسبی نیست بلکه ازلی وفطری است. اما هریك از موجودات عالم مظهر استعداد یکی از صفات الهی‌اند که آن‌را استعداد مظهریه نام نهاده‌اند (نقدالنقود ص۶۰۶) آدمی استعداد ظهور علم دارد واین استعداد در او به‌تفاوت است وهمه در آن مساوی نیستند وبه‌همین جهت است که می‌توان این‌استعدادات

را باسعی و کوشش کامل کرد و با ریاضت ومجاهده به‌سرحد کمال رسانید. ازاین جا است که مشایخ این قوم نسبت به‌استعداد موجود در نوصوفی طالب، به‌ارشاد وتربیت او می‌پردازند تا نسبت به‌استعدادش اورا به‌کمال مطلوب رسانند تاآن‌چه برای دیگران در عالم سِرّ وغیب است او بتواند در عالم شهود مشاهده کند.

در مثنوی، مولانا هم استعداد را امری موهبتی می‌داند نه‌کسبی و آموختنی.

بهر استعداد تا اکنون نشست / شوق از حد رفت وآن نامد بدست
گفت استعداد هم از شه رسد / بی زجان کی مستعد گردد جسد
(نی، ج۶ ص۵۲۹ س۴۴۳۷) (علا، ج۶ ص۶۵۸س۳)

این استعداد فطری اگر در موجودات نباشد هیچ عمل مثبتی انجام پذیر نیست واگر صورت‌پذیرد نتیجهٔ معکوس خواهد داشت وباعث‌خرابی وفساد وتباهی خواهد شد. گمراهی وبی‌راهی وضلالت وغوایت را بیشتر خواهد کرد.

لاجرم اسفل بود از سافلین / ترك او کن لا احب الآفلین
زانکه استعداد تبدیل و نبرد / بودش از پستی وآنرا فوت کرد
باز حیوان را چو استعداد نیست / عذر او اندر بهیمی روشنیست
گر بلادر خورد او افیون شود / سکته و بی‌عقلیش افزون شود
(نی، ج۴ ص۳۶۸ س۱۵۲۶) (علا، ج۴ ص۳۶۴ س۷)

در قبول مسائل عرفانی هم استعداد شرط اول است. سالك بی‌استعداد عمل لغو انجام می‌دهد وبه‌مقام ودرجات کمال نخواهد رسید، و عمری‌را بیهوده در خانقاه‌ها ورباطات تلف خواهد کرد.

بی ز استعداد در کانی روی / بر یکی حبه نگردی محتوی
همچو عنینی کـه بکری را خرد / گرچه سیمین بر بود کی برخورد
چون چراغی بی ززیت و بی فتیل / نه کثیر ستش ز شمع و نه قلیل
در گلستان اندر آید اخشمی / کی شود مغزش ز ریحان‌خرمی
همچو خوبی دلبری مهمان غر / بانگ چنگ و بربطی در پیش کر

همچو مرغ خاك كايد در بحار
زآن چه يابد جز هلاك وجزخسار
همچو بی‌گندم شده در آسيا
جز سپيدی ريش و مو نبود عطا
آسيای چرخ بر بی‌گندمان
مو سپيدی بخشد و ضعف ميان
اول استعداد جنت بايدت
تا زجنت زندگانی زايدت
طفل نورا از شراب و از كباب
چه حلاوت از قصور واز قباب
حد ندارد اين مثل كم جو سخن
تو برو تحصيل استعداد كن
(نی، ج۶ ص۵۲۸ س۴۴۲۵)
(علا، ج۶ ص۶۷۵س۲۵)

استغراق

استغراق: به‌كسر اول، در لغت به‌معنای غرق شدن وهمه رافراگرفتن وبه‌تمام توانايی خود كاری كردن آمده است (كشف‌اللغه) ـ و در نزد صوفيان آنست كه دل سالك در اثناء ذكر به‌ذكری كه می‌گويد وخودش (دل سالك) التفات نكند ومشغول نشود وعارفان اين حالت را به‌فنا تعبير كرده‌اند (كشاف اصطلاحات الفنون ص۱۵۹۷ وجهت اطلاع‌بيشتر ازتعبير اين‌كلمه نزد ديگران ر ـ ك به‌ص۹۹۹ همين‌كتاب به‌بعد) ـ‌چهارم‌استغراق دل بود (در ذكر) به‌مشاهدهٔ ملكوت به‌حدی كه از خود واز ذكر غايب شود. اشارت ذوالنون رحمةالله‌عليه بدين مقام بود كه گفت: «الذكرغيبة الذاكر عن‌الذكر». وبعضی از مشايخ در تفسير اين آيت: «**واذكر ربك‌اذ نسيت**[1]». گفته‌اند: «معناه واذكر ربك اذ نسيت نفسك والخلايق كلّهم» يعنی چنان ياد كن خدای را، كه خود را وجمله خلايق را در حال ذكر فراموش كرده باشی (يـواقيت العلوم ص ۷۶). ـ استغراق در عين جمـع احديت وفناء كليت تواند بود وجز صاحب ولايت بدان نرسد و گرد آن نگردد. (تحفةالاخوان ـ از رسايل جوانمردان ص ۳۳)

نجم‌الدين كبریٰ بسه نوع استغراق در حال ذكر اشاره كرده است: «اول استغراق وجود در ذكر، دراين صورت اجزاء خبيثه وجود ذاكر

۱ـ سوره مباركه الكهف آيه شريفه ۲۳

خواهد سوخت واجزاء پاکیزه وطیّبه باقی خواهد ماند». دراین حالت ذاکر در خلوت خود صداهایی می‌شنود که شرح آن در ذیل کلمه ذکر خواهد آمد. دراستغراق دوم ذکر، دری قواره مانند در یك‌جانب سرذاکر باز می‌کند شبیه دایره که از بالای آن تاریکی سپس آتش سپس خضرت فرو می‌آید. استغراق سوم وقوع ذکر است درسر. وآن غیبت ذاکر است از ذکر ومذکور واز علائم آن‌این است‌که اگر ذاکر بخواهد ذکر را ترك‌گوید ذکر اورا ترك نخواهدکرد. (فوائح‌الجمال ص۲۱ تا ۲۴ به اختصار) درهریك ازاین حالات ذاکر اصواتی می‌شنود وانواری می‌بیند که در ذیل‌کلمه ذکر به‌آن اشاره خواهد شد. ر.ك: **ذکر**. و جهت اطلاع بیشتر ر.ك: کشاف ص ۹۹۹به‌بعد وفوایح‌الجمال ص۲۱ تا ۲۴ وتعریفات ص۱۸ وفیه مافیه ص۴۳ به‌بعد و ۷۳ به‌بعد و **غرق** در این کتاب.

اما درمثنوی: درآخر دفتر دوم حکایتی است از زاهدی در حال استغراق، که در بادیه‌ای در راه مکه بریگزاری سوزنده‌تر ازآتش نماز می‌خواند و:

حاجیان حیران شدند از وحدتش — وان سلامت در میان آفتش
در نماز استاده بد بر روی ریگ — ریگ کز تفش بجوشد آب دیگ
گفتیی سرمست در سبزه و گلست — یا سواره بر براق و دلدل است
یا که پایش بر حریر و حله‌هاست — یا سموم او را به از باد صباست
چون ز استغراق بازآمد فقیر — زان جماعت زنده‌ای‌روشن‌ضمیر
دید کابش می‌چکد از دست ورو — جامه‌اش تر بود ز آثار وضو
پس بپرسیدش که آبت ازکجاست — دست‌را برداشت کز سوی سماست

(نی، ج۲ ص۴۶۵ س۳۷۸۸) (علا، ج۲ ص۱۹ س۱۶)

وسپس کراماتی از او سرزد که باعث تقویت ایمان بسیاری از مؤمنان وزنار کفر بریدن منافقان شد.

این استغراق برای کسانی دست می‌دهد که به‌عقل کلی‌وکمال واقعی رسیده باشند ازصورت وعوارض آن به‌کلی رسته‌اند وبه‌معنی و حقایق‌آن پیوسته‌اند:

صورت ما اندرین بحر عذاب / می‌دود چون کاسه‌ها برروی آب
تا نشد پر برسر دریا چو طشت / چونکه پر شدطشت در دریانشست
(نی، ج۱ ص۶۹ س۱۱۱۵) (علا، ج۱ ص۳۵ س۱۸)

آنکه را که مرکب چوبین نفس شکست‌وتوانست برامیال‌وآرزوهای کودکانه وعوامل دیگر نفسانی غلبه کند خواهد توانست که در خلوت خود بدین مقام نایل آید. حال چنین کسی‌را توصیف‌کردن حدّ زبان و قلم نیست. آفتاب آمد دلیل آفتاب:

وان‌کسی‌کش‌مرکب‌چوبین‌شکست / غرقه شد در آب او خود ماهیست
نه خموشست و نه گویا نادریست / حال او را در عبارت نام نیست
نیست‌زین‌دوهردوهست‌آن‌بوالعجب / شرح این گفتن برونست از ادب
این مثال آمد رکیك و بی‌ورود / لیك در محسوس ازین بهتر نبود
(نی، ج۶ ص۵۴۱ س۴۶۳۵) (علا، ج۶ ص۶۶۳ س۷)



استغفار

به‌کسر اول و تاء، درلغت به‌معنای آمرزش خواستن‌است (آنندراج) ودر اصطلاح استغفار استقبالی به‌اعمال صالح است و اقبال بدان‌ها، وانکار وناخوشایند دانستن امور فاسد است وروی‌گرداندن از آن‌ها. اهل کلام گویند: استغفار طلب مغفرت وآمرزش خواستن است پس از رؤیت قبایح معصیت، واعراض‌از آنها است. وعالم گوید استغفار طلب اصلاح کار فاسد است در قول وفعل (تعریفات ص۱۲) ــ ذکر استغفار در قرآن سی‌وسه‌جا است، ومعنی استغفار آمرزش خواستن است وآنچه بنده گوید: «استغفرالله واتوب الیه» (کشف‌الاسرار ج۲ ص۴۶) ــ مؤمن را هرگز ذنب‌بی‌استغفار نبود که«کل بنی‌آدم خطائون وخیرالخطائین المستغفرون». لاجرم چون چنین بود «**اذا فعلوا فاحشة**[۱]». در عقبش «**فاستغفروا**[۲]» بود و «**جزآؤهم مغفرة**[۳]» بود ایشان را مجرم نخوانند بلکه عامل خوانند. «**ونعم‌اجر**ــ

۱ تا ۳ــ سوره مبارکه آل عمران آیات ۱۳۵ و۱۳۶.

العاملین[1]». چون گناه محو شود وچیزی جز استغفار باقی نماند، اورا از گناه چه‌زیان باشد. (نامه‌های عین‌القضاة ص۶۹)

قول مشایخ: سرحلقهٔ عارفان‌جهان مولای‌متقیان فرماید:عجب‌دارم از کسی‌که نومید می‌شود وحال آن که با او استغفار هست ونیز فرمود: دو امان وآسودگی از عذاب الهی در زمین بود که یکی ازآن‌ها ازدست رفت ودیگری مانده است‌که به‌آن متمسك شوید: اما امانی که رفع شد وازمیان رفت وجود رسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم بود واما امان‌و پناهی که باقی مانده است استغفار است (نهج‌البلاغه ج۳ ص۸۴ و۸۵).ــ رابعه گفت: استغفار به‌زبان کار دروغ زنان است. (تذکرةالاولیاء ج۱ص ۶۷) ذوالنون مصری گفت: استغفار بی‌آنکه ازگناه بازایستی توبه‌دروغ زنانست. (همان کتاب ص ۱۲۴) ــ احمد حواری گفت: بنده تایب نبود تا پشیمان نبود به‌دل و استغفار نکند به‌زبان (ج ۱ ص ۲۸۷) ــ ابوبکر کتانی گفت: استغفار توبه است و توبه اسمی است جامع شش چیز: اول پشیمانی برآن‌چه‌گذشت، دوم‌عزم آن‌که بیش به‌گناه رجوع نکند، سیم گزاردن هرفریضه‌که میان او وخدا است، چهارم اداء مظالم خلق، پنجم گدازانیدن هرگوشت‌که ازحرام رسته باشد، ششم تن را الم طاعت‌بچشاند چنان‌که حلاوت معصیت چشاند ونیز گفت: شکر کردن در موضع استغفار گناه بود و استغفار در موضوع شکرگناه (ج ۲ ص ۱۲۳).

خلاصه آن‌که: استغفار طلب آمرزش است از حق‌تعالی با ادای‌کلمهٔ «استغفرالله ربّی واتوب الیه» وصوفیان گویند که سالك باید همیشه از خدای خود طلب غفران وآمرزش کند ویکی از اذکاری که به‌مبتدیان سلوك تلقین می‌شد همین ذکر استغفار بود. وسالك باید علاوه برادای کلمهٔ استغفار به‌زبان، به‌دل نیز ازآن‌چه کرده است پوزش خواهد وطلب آمرزش کند، ودرباطن وبه‌زبان دل نیز از خدای خود بخواهد تا ازاو درگذرد، واورا دگرباره به‌معصیتی که دچار شده بود بازنگرداند، وسعی کند که برای همیشه از گناهی که کرده بود اعراض‌کند وآن را تکرار

۱ــ سوره مبارکه آل عمران آیه شریفه ۱۳۶.

ننماید تا از زمرهٔ دروغزنان نباشد.ــ جهت مزید اطلاع رــك: ذیل کلمه توبه دراین کتاب.

اما در مثنوی:

چونکه غم بینی تو استغفار کن — غم به امر خالق آمد کارکن
چون بخواهد عین غم شادی شود — عین بند پای آزادی شود
(نی، چ۱ ص۵۲ س۸۳۶) (علا، چ۱ ص۲۲ س۲۱)

گر بنالیدی و مستغفر شدی — نور رفته از کرم ظاهر شدی
لیك استغفار هم در دست نیست — ذوق توبه نقل هر سرمست نیست
(نی، چ۲ ص۳۳۶ س۱۶۴۲) (علا، چ۲ ص۱۴۵ س۲۲)

گفت حق گر فاسقی و اهل صنم — چون مرا خوانی اجابتها کنم
تو دعا را سخت‌گیر و می شخول — عاقبت برهاندت از دست غول
(نی، چ۳ ص۴۳ س۷۵۶) (علا، چ۳ ص۲۱۵ س۱۳)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استغناء

به‌کسر اول، در لغت به‌معنای بی‌نیازی وبی‌نیاز شدن آمده است (تاج‌المصادر).ــ در اصطلاح صوفیان مقام کبریایی وبی‌نیازی است که هردو جهان در جنب آن به‌شمار ذره‌ای هم درنیاید. وهمه کوشش وسعی جهانیان درآن مقام به‌پشیزی نیرزد. شیخ فریدالدین عطار در منطق‌الطیر آن‌را یکی از هفت‌وادی عرفان دانسته است وپس از وادی معرفت و جلوتر از وادی توحید قرارش داده است. به‌این معنی که حدّ معرفت رسیدن به‌وادی استغنا است ودرانتهای وادی عظیم استغنا باب توحید را گشاده‌اند و دربارهٔ آن گوید:

بعد ازین وادی استغنا بود — نه درو دعوی و نه معنا بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری — می‌زند بر هم بیك دم کشوری

هفت دریا یك شمر[1] اینجا بود   هفت اخگر یك شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده ایست   هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست
هست موری را هم اینجا ای عجب   هر نفس صد پیل اجری[2] بی‌سبب
تا کلاغی را شود پر حوصله   کس نماند زنده اندر قافله
صدهزاران سبزپوش ازغم بسوخت   تا که آدم را چراغی برفروخت
صدهزاران جسم خالی شد ز روح   تا درین حضرت دروگر گشت نوح
صد هزاران پشه در لشکر فتاد   تا براهیم از میان باسر[3] فتاد
صدهزاران طفل سر ببریده گشت   تا کلیم‌الله صاحب دیده گشت
صد هزاران جان ودل تاراج یافت   تا محمد(ص) یك‌شبی معراج یافت
قدر نه نو دارد اینجا نه کهن   خواه اینجا هیچ کن خواهی مکن
گر جهانی دل کبابی دیده‌ای   همچنان دائم که خوابی دیده‌ای
گر درین دریا هزاران جان فتاد   شبنمی در بحر بی‌پایان فتاد
گر فروشد صدهزاران سربخواب   ذره‌ای با سایه‌ای شد ز آفتاب
گربریخت افلاك وانجم لخت‌لخت   در جهان کم گیر برگی ازدرخت
گر زماهی در عدم شد تا به‌ماه   پای مور لنگ شد در قعر چاه
گر دوعالم شد همه یك‌بار نیست   در زمین ریگی همان انگار نیست
گر نماند از دیو و ز مردم اثر   از سر یك قطره باران درگذر
گر بریخت این‌جملهٔ تن‌ها به‌خاك   موی حیوانی اگر نبود چه باك
گر شد اینجا جزو وکل کلی تباه   کم شد از روی‌زمین یك برگ‌کاه
گر بیك ره گشت این نه‌طشت گم   قطره‌ای در هشت دریا گشت گم

(منطق‌الطیر ص۲۰۰)

دراین وادی‌که هستی در قبالش ذره‌ای ناچیز هم به‌شمار نمی‌آید، خاصان حق را منبع فیضی است لایزال. قوافلی سترگ وکاروان‌هائی

۱ــ شمر: به‌فتح اول و دوم، حوض خرد و آبگیر (کشف‌اللغه).

۲ــ اجری: به‌کسر اول وظیفه یعنی طعام هرروز که به‌محتاجان دهند علوفه (آنندراج).

۳ــ باسرفتاد: یعنی پیشوا شد ــ سرورشد.

عظیم را به‌نیستی کشانند تا کلاغی را حوصله پر کنند. لشگر نمرود را با نیش پشگان به‌دیار نیستی فرستند تا ابراهیم خلیل به‌دعوت خود ادامه دهد. صدهزاران بی‌گناه را به‌اشارت فرعون سر ازتن جدا سازند تا مادر موسی به‌پروراندن وتربیت‌کودك خود پردازد. در عالم قدس نیزهزاران هزار فرشته لاعلم‌لنا گویند تا چراغی فرراه آدم ابوالبشر نهند. در عین‌حال در چنین خطرگاهی که باکاه است هم پرواز کوه،عمل ثقلین را به‌پرکاهی ارزش نه‌نهند، وعبادت ازل وابدی ملایك‌را به‌هیچ‌انگارند، تاچه‌رسد به‌مجاهدت سالکان طریقت ومراقبت شیفتگان حقیقت. ای بسا سالکی‌که سالها به‌ریاضت وپاسداری دل خود مشغول باشد واورا فتوحی دست‌ندهد، وعمری را بردراین سرای به‌انتظار به‌سربرد ومعشوق حقیقی در برویش باز نکند. راهی است‌که پایانش را هیچ سالکی نتواند دید و دردی است‌که درمانش را هیچ طبیبی نتواند کرد. از زبان عطار بشنوید:

نیست این‌وادی چنین سهل‌ای‌سلیم — سهل می‌دانی تو ازجهل ای‌سلیم
گر شود دریا ره از خون دلت — هم نیفتد قطع، جز یك منزلت
گر جهانی راه پایان بسپری — گام اول باشدت چون بنگری
هیچ سالك راه را پایان ندید — هیچکس این درد را درمان ندید
ور به تك استی و دایم می‌دوی — تا ابد بانگ درایی نشنوی
نه شدن رویست و نه استادنت — نه ترا مردن به و نه زادنت
مشکلا کارا که افتادت چه سود — کار سخت اینست استادت چه‌سود
هم به ترك کار کن، هم کارکن — کار خود اندك کن و بسیار کن
تا اگر کاری بود درمان کار — کار باشد با تو در پایان کار
بی‌نیازی بین و استغنا نگر — خواه مطرب‌باش خواهی‌نوحه‌گر
برق استغنا چنان اینجا فروخت — کز تف‌آن صدجهان اینجابسوخت
صدجهان اینجا فرو ریزد بخاك — گرجهان نبود درین وادی چه‌باك

(منطق‌الطیر ص۲۵۲)

استغناء، در سلوك معنای خاصی دارد که در ذیل فقر وغنا به‌آن‌اشاره شده است ر ـ ك: **غنا، فقر**.

استقامت

به‌کسر اول در لغت به‌معنای راست شدن وراست بایستان (زوزنی) وراستی واعتدال (غیاث). وایستادگی و پایداری و ثبات آمده است.ـ و دراصطلاح اهل حقیقت، وفای به‌تمام امور وملازمت صراط‌المستقیم است با رعایت حد وسط در کلیهٔ امور ازطعام وشراب ولباس و در هرامر دینی و دنیوی. بنابراین استقامت در واقع صراط‌المستقیمی است مانندراه راست در آخرت، ازاین جهت است که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله و سلم چون آیهٔ شریفهٔ «فاستقم کما امرت[1]» نازل شد فرمود: سورهٔ هود مرا پیر کرد. وگفته‌اند استقامت ضد اعوجاج است وآن مرور بنده است درطریق عبودیت به‌ارشاد تشرّع و عقل.ـ استقامت مداومت است. وگفته‌اند آنست که جز خدای تعالی چیز دیگری‌برنگزیند وابوعلی دقاق گفته است آن‌را سه درجه است:اول تقویم وآن تأدیب نفس است، دوم اقامت وآن‌تهذیب قلوب است وسوم استقامت وآن نزدیك شدن به‌اسرار است.
(تعریفات ص۱۴)

در نزد اهل سلوك جمع بین اداء طاعت واجتناب از معاصی است‌و سِرّی سقطی گوید استقامت آنست که جز خدای چیز دیگری اختیارنکنی. وگفته شده که آن، خوف از عزیز جبّار وحب به‌نبی مختار است.وگفته‌اند که به‌حقیقت استقامت جز انبیاء واکابراولیا نرسند. چه استقامت خروج از معهودات است ومفارقت ازرسوم وعادات وقیام در امر خدا به‌نوافل و ادعیه. یحیی‌بن معاذ گوید آن برسه قسم است: اول استقامت زبان وآن اثبات کلمهٔ شهادت است، دوم استقامت جنان‌که عبارت است از صدق ارادت، وسوم استقامت ارکان، وآن سعی و کوشش بسیار در عبادت حق است.
(کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۱۲۲۷)

استاد امام (ابوالقاسم قشیری) گوید رحمه‌الله: استقامت درجه‌ای بود که تمامی کارها بدو بود وچیزها همه بدو حاصل آید و نظام‌کارها

[1] ـ سوره هود آیه ۱۱۲

است. وهر که مستقیم نبود اندرحال خویش، رنج وی ضایع بود وجهدش بی‌ثمرت بود. چنان‌که خدای عزوجل گفت: **ولاتکونوا کالتی نقضت‌غزلها من بعد قوة انکاثا**[1]. هر که اندر صفت خویش مستقیم نبود، ازآن‌جا که بود فراتر نشود ورفتن او برطریق دوست نبود. وابتداء این کار برشرط‌استقامت است. همچنان‌که حد حق عارف در نهایت ادب استقامت است. و نشان استقامت اهل بدایت آنست کـه فترت به‌نیفتد اندرکار ایشان. ونشان آن گروه که از بدایت فراتر شدند وبه‌نهایت نرسیدند آنست که فرو نمانند. ونشان اهل نهایت آن بودکه حجاب را اندر مواصلت ایشان راه نبود. استقامت دوام کرامت واجب کند وخدای‌تعالی می‌گوید: **وان‌لو استقاموا علی‌الطریقة لاستقیناهم ماء غدقا**[2]» ونگفت سقیناهم و معنای اسقیناهم آن بود که بر دوام بود. (به‌اختصار از رساله قشیریه ص۹۴ وترجمهٔ آن ص ۳۱۷ تا ۳۲۱)

عبادی استقامت را هفتمین رکن می‌داند از ارکان اعمال مبتدیان ودربارهٔ آن آورده است: قال‌الله تعالی: **ان‌الذین قالوا ربناالله ثم‌استقاموا**[3]. رونده در راه سلوك ودر منزل وصول فایده‌ها ودولت‌ها از مدد استقامت یابد وهررونده را که مدد استقامت باشد وازحزن وقهر خلاص یابد زود به‌مقصود رسد. واستقامت نتیجهٔ بصیرت است‌که به‌حقایق ودقایق بینا شود وبراسرار کار مطلّع شود وبداند که هررونده که برطلب مواظبت نماید فایده بازبیند وهرطالب که مستقیم گردد از فترت‌ها آمن شود. واستقامت توقف مرد است برآن‌چه درآن مدعی باشد وثبات قدم است ورسوخ‌عزیمت برآن چه‌آن شروع کند که اقرار گرفتن عهد است واستقامت نمودن وفا ودراقرار ایمان پدید آید ودر استقامت ایمان مقیم گردد. به‌یك لحظه عهد پیمان بشاید بستن اما تا روز مرگ عهد نگاه باید داشتن، آن حفظ عهد را به‌مدد وفا استقامت گویند. واستقامت برمراتب است، استقامت عوام بـر

۱ـ سوره نحل آیه ۹۲
۲ـ سوره جن آیه ۱۶
۳ـ سوره فصلت آیه ۳۵

مواظبت ایمان است چنان‌که (رسول درجواب سایل از رسیدن به‌بهشت) گفت: اقرارآور به‌وحدانیت معبود ومؤمن شو به‌خداوند جهـان، پس برگفته قدم نگاه‌دار تا قول کلمه تورا از دوزخ دور کند واستقامت برقول تورا به‌بهشت نزدیك کند. واستقامت خواص دوم معرفت است در رؤیت حقیقت واعراض از تردد ظن وتهمت. واولیا وخواص بدین استقامت ازغم خلاف آمن شوند. اما استقامت انبیا استقامت در استقامت است که در همهٔ احوال عصمت وراه استقامت، نظررا از التفات ودل از وقفت بررؤیت‌دون حق حمایت کنند. هرگز عوام به درجهٔ استقامت‌خواص راه‌نیابند وخواص به‌مرتبهٔ استقامت انبیا نرسند. وحقیقت استقامت آنست که هیچ‌کس را از حدود خود تجاوز ننماید و دروعدهٔ خویش به‌مراتب دیگران مغرورنگردد ودرآن چه مصلحت او است متردد نباشد و جهد آن کندکه به‌گفته وفا کند وبرکردارها استقامت نماید.

(به‌اختصار از صوفی‌نامه عبادی ص۱۳۱ تا ۱۳۳)

ابن عربی از اکثر آیاتی که درقرآن مجید راجع به‌استقامت آمده است استعانت جسته و در شرح آیه شریفه: «**مامن دآبة الا هو آخذبناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم**[1]» گوید استقامت همین صراط مستقیم و ثبات وایستادگی در آن است که نتیجهٔ آن رسیدن به‌مقام طمأنینه و سکون و تمکین وگشوده شدن ابواب رحمت است. (رــك: فتوحات المکیّه ج۲ ص۲۱۶ تا ۲۲۵) ـ سید حیدرآملی نیز در شرح همین آیهٔ شریفه آورده است‌که استقامت همان صراط‌المستقیم است که رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم به‌آن امر کردند که «**فاستقم کماامرت**» تاآن‌که‌فرمود این‌آیه مرا پیر نمود وغرضشان صعوبت تحصیل این درجه است (جامع‌الاسرار ص۹۳). واستقامت را انتهای مقام اخلاص دانسته (ص۱۳۹) که نتیجهٔ آن رسیدن به‌عالم طمأنینه واستفاده از نعم بهشت حقیقی است.

(جامع‌الاسرار ص ۲۵۴)

میدان بیست وهشتم استقامت است. ازمیدان عزم میدان استقامت

۱ـــ سوره هود آیه ۵۶

زاید استقامت هموار بودن است. بی‌تلوّن. و آن سه‌قسم است: استقامت افعال، واستقامت اخلاق واستقامت انفاس. استقامت افعال، قرّایان راست واگر نه‌مرائیانند. واستقامت اخلاق، موقنان راست واگر نه‌منحرفانند. و استقامت انفاس، عارفان راست واگر نه‌مدعیانند. استقامت را سه گواه‌است: ظاهر وی به‌موافقت، و باطن وی به‌مخالصت، و مزد برخود به‌ملامت. و استقامت اخلاق‌را سه نشان است: اگر جفا گویند عذرگویی، واگر ایذاء نمایند شکر دهی، واگر بیمار شوند به‌عیادت روی. واستقامت انفاس را سه گواه است: به‌نفس می‌کوشی تا باقیمت‌گردی، و عمر یك‌نفس‌دانی تا آزاد باشی، و برنفس منفحص باشی تاسیر گردی. و بدان‌که، عمر هرنفس که گذشت یاخصم‌است یاشفیع. درهرنفس الله‌را بربنده منت است، وبنده را برابر آن جنایت است. نفس بدبخت دود چراغ گشته است، در خانهٔ تنگ بی‌در، ونفس نیك‌بخت، چشمهٔ روشن است، در بوستان آراسته به‌ابر.

(صد میدان ص۶۲)

اما اقوال مشایخ این قوم درباره استقامت: ازاستاد ابوعلی دقّاق شنیدم‌که گفت: استقامت برسه‌درجه است: تقویم است و استقامت و اقامت. تقویم تأدیب نفس بود. واقامت تهذیب دل‌ها. واستقامت تقریب اسرار (ترجمهٔ رساله قشیریه ص۳۱۸) ــ وگفت هرکرا ایستادگی نبود باخدای در بدایت، نتواند نشست با او درنهایت. ایستادگی از راه مجاهده نشستی دست‌دهد ازراه‌مشاهده. (تذکرة الاولیاءج۲ ص۱۹۴) ــ ابوعلی‌جوزجانی گوید: صاحب استقامت باش نه‌جویندهٔ کرامت، که نفس توکرامت‌خواهد وخدای عزوجل ازتو استقامت خواهد. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ص ۳۱۹ و تذکرةالاولیاء ج ۲ص۱۱۹) ــ واسطی گوید: آن خصلت که همهٔ‌نیکوئیها بدوتمام‌شود وبه‌نابودن او همه‌نیکوئیها زشت بود استقامت است. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ص۳۲۵) ــ شبلی گوید: استقامت آن بود که وقت راقیامت بیند. (ترجمهٔ رسالهٔ قشریه ص۳۲۵) وگفت استقامت آن بودکه هرچه فرماید بدان قیام‌کنی. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص۱۷۸) ــ وگفته‌اند استقامت را کس طاقت ندارد مگر بزرگان. زیرا که استقامت بیرون آمدن است از

عرف وعادت ورسم وقیام کردن به‌فرمان خدای عزوجل بر حقیقت‌صدق. وازاین بود که پیغمبر صلی‌الله علیه وآله و سلم گفت: «اِسْتَقِیمُوا وَلَنْ تَحْصُوا» راست باشید و نتوانید.

(رسالۀ قشیریه ص۹۴ وترجمه ص۳۱۹)

حاصل کلام آن‌که: این‌کلمه را هم صوفیان مانند سایر اصطلاحات خود از قرآن کریم گرفته‌اند وشاید بیش از هفده‌آیه در باره استقامت وتحریض مؤمنان به‌ایستادگی وپایداری در امور دینی ودنیائی نازل‌شده است. ونتیجۀ حاصله ازاین استقامت را، خاصه در ایمان به‌خداوند متعال، نزول ملائکه ورحمت، ورسیدن به‌مقام طمأنینه وسکون وآسایش ظاهری وباطنی دانسته است. چنان‌که فرماید: «**ان‌الذین قالوا ربناالله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنة التی کنتم توعدون.** (سورۀ فصلت آیه، ۳۵) واهل استقامت را به‌بهشتی که همه سعی وکوشش مؤمنان صرف رسیدن به‌آن می‌شود، ورفع حزن‌وخوفی که‌سراسر حیات بشررا دراین جهان فرا گرفته است بشارت فرموده است. ومفسرین دربارۀ این‌آیه وشرح و توضیح آن عبارت بسیار دلکشی آورده‌اند[۱]. از جمله رشیدالدین میبدی که آن را به‌مذاق اهل عرفان با عباراتی سخت فصیح وبلیغ ودلپذیر تفسیر نموده است که آوردن آن‌همه دراین‌جا میسر نیست (ر ـ ك: کشف‌الاسرار ج۸ ص ۵۲۸ تا ۵۳۳).

صوفیان به‌پیروی ازقرآن مجید وسنت رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله وسلم ونحوۀ زندگانی سرحلقۀ عارفان جهان علی مرتضی(ع) به‌این کلمه بسیار اهمیت می‌دادند ودرتربیت خانقاهی وارشادات خود پیوسته سالکان طریق را به‌این استقامت وکیفیت آن وپایداری ومواظبت در احوال ومقامات توصیه می‌نمودند.استقامت را مترادف کلمۀ صراط‌المستقیم می‌دانستند وتوجه وعمل به‌آن‌را تنهاوسیلۀ نجات سالك از القآت شیطانی ورسیدن به‌برکات عرفانی می‌پنداشتند. مشایخ آنان از همان‌روزاول‌سالك را با این مسئله آشنا می‌کردند وآن‌ها را وادار می‌کردند که در تمام

۱ـ ر ـ ك: تفسیر ابوالفتوح ج۸ ص۴۴۵، وفخررازی ج۷ ص۳۶۹، وتبیان‌ج۲.ص۵۴۶.

شئون زندگی ازآن استفاده کنند. چون معتقد بودند که تمامی کارها و نظام امور وشرط اساسی پیشرفت سالك در مراحل سیر وسلوك بسته به‌همین استقامت وپایداری است. وآن‌را بسه درجه تقسیم می‌کردند: اول استقامت عامّه، که از حدود اجتهاد دراقتصاد و اخلاص در امور شرع و ایستادگی در طریق سنت تجاوز نمی‌کرد. دوم استقامت احوال بود که نتیجهٔ آن‌را شهود حقیقت ورفض هرگونه ادعایی از سالك وروشن شدن باطن اوبه‌نور حقیقت می‌پنداشتند. درجهٔ سوم استقامت انبیاء بود که ازآن به‌استقامت در ترك رؤیت استقامت وشهود دائمی حق تعبیر می‌کردند، ومعتقد بودند که هیچ‌کس بجز انبیاء به‌این مقام نتواند رسید. و این همان مقامی است که به‌بالاترین حد آن خواجهٔ کائنات صلی‌الله علیه وآله وسلم رسید، که پس‌از نزول آیهٔ فاستقم کماامرت هیبت این امر چنان بود که فرمود: «شَیَّبَتْنِی سُوْرَةالهُود». وازاین جهت است که مشایخ گفته‌اند که: این نوع‌استقامت را هیچ‌کس طاقت ندارد مگر انبیاء، زیرا که بیرون آمدن است از عرف وعادت ورسم وقیام کردن است به‌فرمان خدای عزوجل برحقیقت صدق وراستی.

اما در مثنوی: مولانا هم معتقد است که موجود در هر مرتبه‌ای‌که باشد، ازجمادی گرفته تا کمال واقعی از استقامت وپایداری در امور ناگزیر است. وسالك باید پس از توبه وتوجه به‌باطن، دربه‌جاآوردن فرامین ودستورهای مشایخ خود مستقیم وپایدار باشد. راست‌رو باشد ودر طی مراحل به‌هیچ‌سو جز به‌طریقی که در پیش دارد ننگرد. میانه‌روباشد ومعتدل واز توجه به‌حق لحظه‌ای غفلت نکند. ازانحرافات نفس بپرهیزد وپیوسته پاسدار دل خودباشد تاهمین استقامت وراست‌روی‌اورا به‌سرمنزل کمال برساند.

خشم و شهوت مرد را احول کند ‌ ‌ و استقامت روح را مبدل کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد ‌ ‌ صد حجاب از دل بسوی دیده‌شد
(نی، ج۱ ص۲۲ س۳۳۳) ‌ ‌ (علا، ج۱ ص۹ س۹)
در کمان ننهند الا تیر راست ‌ ‌ این کمان‌را بازگون کژتیرهاست

راست‌شو چون تیر و وا ره از کمان　　کز کمان هر راست بجهد بی‌گمان
(نی، ج۱ ص۸۵ س ۱۳۸۴)　　(علا، ج۱ ص۳۷ س۲۵)

ظن و گمان که از عوارض نفس است استقامت را کم می‌کند وسالك راست‌رو را به‌کژرفتاری می‌کشاند. ودر عوض علم ودانش محو کنندهٔ ظن وشك است وافزون‌کنندهٔ ثبات وپایداری است. عالم چون از طریق به‌مسئله‌ای معرفت واقعی پیدا کرد دیگر گرفتار زلّت ولغزش نمی‌شود، ودرمسائل بادیدهٔ باز و عین یقین می‌نگرد، وبدون ریاضت ومجاهدت مستقیم‌الرای می‌شود وخود به‌خود در صراط مستقیم و راه راست قدم می‌نهد.

علم را دوپر گمان را یك پراست　　ناقص آمد ظن به پرواز ابترست
مرغ یك پر زود افتد سرنگون　　باز برپرد دو گامی یا فزون
افت و خیزان می‌رود مرغ گمان　　با یکی پر بر امید آشیان
چون زظن وارست علمش رونمود　　شد دو پرآن مرغ یك‌پر برگشود
بعد از آن یمشی سویاً مستقیم　　نی علی وجهه مکباً اوسقیم
با دوپر برمی‌پرد چون جبرئیل　　بی‌گمان و بی‌مگر بی‌قال و قیل
گر همهٔ عالم بگویندش تویی　　بر ره یزدان و دین مستوی
او نگردد گرم‌تر از گفتشان　　جان طاق او نگردد جفتشان
ور همه گویند او را گمرهی　　کوه پنداری و تو برگ کهی
او نیفتد در گمان از طعنشان　　او نگردد دردمند از ظعنشان
بلکه گر دریا و کوه آید بگفت　　گویدش با گمرهی گشتی توجفت
هیچ یك ذره نیفتد در خیال　　یا بطعن طاعنان رنجور حال
(نی، ج۳ ص۸۵ س۱۵۱۰)　　(علا، ج۳ ص۲۳۶ س۸)

چنین‌کسی که با دوپر تیزپرواز علم سیر می‌کند در استقامت چنان است که به‌مجاهدات وریاضات مبتدیان احتیاجی پیدا نمی‌کند، و همان استقامت وپایداری در امور که نتیجهٔ حاصله از علم ودانش او است اورا به‌مقصود می‌رساند وبه‌بالاترین درجهٔ کمال نایل می‌آید.

خلوت و چله بر او لازم نماند　　هیچ غیمی مر ورا غایم نماند

قرص خورشیدست خلوت خانه‌اش / کی حجاب آرد شب بیگـانه‌اش
علت و پرهیز شد، بحران نمانـد / کفر او ایمان شد وکفران نماند
چون الف از استقامت شد به‌پیش / او ندارد هیچ از اوصاف خویش
گشت فرداز کسوهٔ خوهای‌خویش / شد برهنه جان‌بجان افزای‌خویش
خلعتی پـوشید از اوصـاف شاه / بر پرید از چـاه بر ایوان جـاه
(نی، ج۵ ص۲۲۹ س۳۶۰۹) / (علا، ج۵ ص۵۳۰ س۲۵)

جهت مزید اطلاع از کیفیت این اصطلاح ر ـک: ترجمهٔ رسالهٔقشیریه ص ۳۱۷ تا ۳۲۱ و عبادی ص ۱۳۱ تا ۱۳۳ و فتوحات‌المکیه ج۲ ص ۲۱۶ به‌بعد وشرح منازل‌السایرین ص۷۲ تا ۷۴ وکشف‌الاسرار ج ۸ ص۵۲۸ تا ۵۳۲



استنباط

به‌کسر اول در لغت به‌معنای بیرون آوردن چیزی‌را از چیزی‌آمده است (آنندراج). و در اصطلاح تحصیل حقیقت حکمت است ازکتاب و سنت. (شرح شطحیات ص۶۳۴)

استوا

به‌کسر اول وتاء در لغت به‌معنای راست ویکسان شدن وظاهر شدن وقرارگرفتن. (کشف‌اللغه) وبرابری ومعتدل گردیدن و مستولی شدن برچیزی آمده است. (منتهی‌الارب) و در اصطلاح اطلاق شود براستقرار وقصود، واستیلا واستقرار از صفات اجسام. وبرخدای تعالی جایز نیست مگر آن‌که بروجه ثبوت وقصد باشد وآن از صفات کمال است چنان‌که گفت: **«ثم استوی الی السماء»** یعنی قصد کرد، ونیز گفت: **«واستوی علی العرش»** یعنی مستولی شد (فتوحات المکیّه ج۱ ص۹۸). وصوفیان آن‌را تقریباً برابر با اصطلاح تمکین می‌دانند که در ذیل این کلمه شرحش

بیاید. وغرض این است که چون صوفی مراحل را گذراند واز تلوین که ارتقاء از درجه‌ای به‌درجهٔ دیگر است خلاصی یافت به‌مقام تمکین ویا وصول می‌رسد پس صوفی واصل دراستوا است و تمکین.

خلاصه سالك وقتی که به‌مقامی برسد که تمایل به‌امر خاصی پیدا نکند و همه‌چیز درنظرش مساوی‌باشد درحالت استوا است. چون به‌نظر عارفان درهمهٔ عالم وجود جزیك وجودکامل مطلق‌که منبسط‌استدرکلیهٔ آن چه‌هستی نامیده می‌شود چیز دیگری که‌دلبستگی‌را شاید وجود ندارد. اما به‌علت نقص بشری درك این‌کمال کلی بسیار متعسّر است وازاین‌نظر است که اختلاف وتنوعی در هستی مشاهده می کنیم. اما اگر به‌کمال‌واقعی رسیدیم واین دوبینی واختلاف که زائیدهٔ نقص ما است برطرف شد، مشاهده خواهیم کرد که ادیان مختلف ومسالك متنوع وعقاید وآراء غیر متفقی که‌ظاهراً درعالم‌ما وجوددارد درواقع ونفس‌الامر جویای‌یك‌حقیقت‌اند وهمه در پی‌گم کردهٔ خود می گردند. درحقیقت موسی وفرعون مظهریك وجودند وسرانجام «موسی وفرعون دارند آشتی». صوفی چون به‌این‌مقام رسد درهر ذره‌ای از ذرات عالم چیزی جز خدا نبیند وناچار ازتعصب برهد و هیچ مسلکی را برمسلك دیگر ترجیح ننهد و جنگ هفتاد ودو ملت همه‌را عذرنهد. این‌اختلاف ملل‌را ظاهری پندارد ودرتمام آن‌هااثری از خدا مشاهده نماید. دراین حالت است که صوفی ازتلوّن برهد و همه چیز در نظرش مساوی شود. جهتش به‌علم و علمش به‌یقین تبدیل شود.

عقل هـر عطار کاگـه شد ازو — طبله‌ها را ریخت اندر آب جـو
ای مـزوّر چشم بگشای و ببیـن — چند گویی می ندانم آن و این
از وبـای زرق و محرومی درآ — در جهـان حـی قیـومـی درآ
تا نمـی‌بینم همـی بینـم شـود — وین ندانم‌هـات می‌دانـم شـود
بگذر از مستی ومستی بخش باش — زین تلوّن نقل کن در استـواش

(نی، ج۶ ص۳۵۷ س ۶۲۵) — (علا، ج۶ ص۵۶۶ س۹)

اسرار

ر ـ ك: سرّ.

اسفار

ر ـ ك: سفر.

اسفار اربعه

بدان که سفر سالکان حق دو قسم است: «سیر الی‌الله» که آنرا «من الخلق الی الحق» دانند، و «سیر فی‌الله» که آنرا «سیر فی‌الحق» می‌گویند. وبعد ازین دو، سفر ثالث، «سفر من‌الحق الی الخلق» است، وسفررابع «سفر فی‌الخلق بالحق» است. دوسفر اول از مراتب کمال است، و دوسفر دوم از مراتب تکمیل. وشیخ ابومدین مغربی که از کبار مشایخ است گفته است: از علائم صدق مرید فرار اوست از خلق واین‌حالت رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم بوده است و انقطاع او از مردم درغار حرّاء و محققان صوفیه اجماع کرده‌اند که سالکان طریق‌را در بدایت حال عزلت به‌جسم واجبست مگر از صحبت شیخ مرشد و خدمت او. (نفحات ص۷۶)

اسفار اربعه عبارتند از اول سیر بسوی خدای تعالی از منازل نفس به‌افق مبین، وآن نهایت مقام دل ومبدء تجلیات اسماء است، دوم سفر بالله است به‌اتصاف به‌صفات او وتحقق به‌اسماءش از افق مبین به‌افق اعلی که نهایت حضرت واحدیت است. سوم سفر ترقی به‌عین الجمع است و حضرت احدیت، وآن مقام قاب قوسین وارتفاع دوئی و اثنینیت است و نهایت مرتبه ولایت. سفر چهارم سیر بالله است از الله برای تکمیل وآن مقام بقاء بعدالفناء است، وفرق بعد جمع است.

وهریك ازین چهارسفر را بدایت ونهایتی است. پس نهایت سفراول رفع حجاب کثرت از روی وحدت است. ونهایت سفردوم رفع حجاب وحدتست از وجوه کثرت ازعلمی باطنی. ونهایت سفر سوم حجاب زوال تقیّد بضدین است ازظاهر وباطن وحصول در احدیت عین‌الجمع است.

ونهایت سفر چهارم رجوع ازحق است به‌خلق درمقام استقامتی که آن احدیت جمع وفرقست، به‌شهود اندراج حق درخلق، واضمحلال خلق در حق، تا وحدت را درصورت کثرت وصور کثرت‌را درعین وحدت بیند.
(نصّ‌النصوص ص ۲۶۸) ـ ر ـ ك: سفر وسیر.

اسقاط اضافات

اسقاط اضافات ـ به‌کسر اول، در اصطلاح عبارتست ازاعتباریگانگی ذات در همگی ذرات عالم وآن توحید حقیقی است چنانکه گفته‌اند
نکو گویی نکو گفتست با لذات   کـه التوحید اسقاط الاضافـات
(کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۶۶۶)
بنده به‌مقامی رسد که‌کار ازاو برخیزد ومراد ازین نه‌برخاستن عمل بود، چه برخاستن رنج عمل بود. چون رنج کار برخیزد وچنان باشد که رنج کار برخواسته باشد. واین روشن نگردد مگر به‌مثال. ومثال این چنانست که چون کسی کسی‌را دوست دارد ازخدمت اوچنان لذت یابد که دیگران از نعمت اوچنان لذت نیابند. پس از عمل گریختن از بارگران گریختن است وچون محبت مؤکد گردد، محبوب شاهد گردد برنظـارهٔ دوست. همه‌کارش خوش‌گردد والم لذت گردد ومحنت راحت گردد. وچـون راحت‌گشت عمل نماند. عام از رنج عمل بنالند وخاص به‌لذت عمل‌بنازند. عام کاهلی کنند وبگریزند وخاص نشاط آرند وبشتابند.
(شرح تعرّف ج ۲ ص ۷۴)
سید حیدرآملی ذیل عنوان «استشهاد به‌کلام مشایـخ در حقیقت توحید» آورده است توحید برسه نوعست: اول توحید عامه، دوم توحید خاصه، سوم توحید خاص‌الخاص: توحید اول شهادت به‌لااله الاالله وحده لاشریك‌له است، توحید دوم که ثبوت حقایق است وآن توحیدخاصان‌است آن اسقاط اسباب ظاهره است وبرخاستن ازمنازعات عقلی است بعلت شهود نه درتوحید دلیلی خواهد ونه توکلی را سببی ونـه نجات را وسیله‌ای

توحید سوم که از آن خاص‌الخاص است از بیانش عاجز مانده‌اندبه‌اشارتی بسنده کرده‌اند که آن اسقاط حدیث واثبات قدم‌است. (باختصار از جامع‌ـ الاسرار ص۳۲۶ ببعد) ودرشرح اسقاط اسباب‌آورده است:که غرض عدم تعلق سبب و مسبب است به‌آنصورت‌که ملاك عامه است وآنرا به‌آنصورت مؤثر نمی‌دانند و فعلی جز حق نمی‌شناسند ودر حقیقت می‌بینند که مؤثری در وجود جز خدایتعالی نیست (ص ۳۳۳) ودر جای دیگر آورده است‌که: ازتوحید حقیقی وفناء‌کلی‌به‌اسقاط اضافات تعبیر می‌کنند وگویند التوحید اسقاط الاضافات بدان جهت‌که تا اضافات قائم است از توحید خبری نیست. (جامع‌الاسرار ص ۵۱۲)

غرض این‌است‌که: صوفی در مقام توحید به‌درجه‌ای می‌تواند رسید که بجز خدا نبیند، ودرین حالت است‌که خود وماسوی‌الله را فرامـوش می‌کند وناچار آنچه اضافه وماسوای حقّ است ازاو ساقط می‌شود. ودر اینجا صوفیان اختلاف دارند که آیا دراین‌حالت مراعات اعمال‌وطاعات‌هم ازسالك سلب می‌شود یانه وبه‌عبارت دیگر سالك در آنصورت می‌تواند ترك عبادات واعمال مصرّحه در شریعت بنماید یا نمی‌تواند، که در ذیل کلمهٔ ترك به‌آن اشاره می‌شود. رـك: **ترك. ونفی واثبات.** و نیز ر ـ ك: نصّ‌النصوص ص ۳۱۵

اسلام

به‌کسر اول، در لغت به‌معنی گردن نهادن (کشف‌اللغه) و چیزی فراکسی سپردن وپیش فرستادن (تاج‌المصادر) وبه‌صلح وسلامتی درآمدن است. ودر اصطلاح فقها واهل دین، انقیاد براعمال ظاهره است به‌آن‌طور که رسول اکرم مقرر داشته، واجراء شهادت (شهادتین) وخودداری از اعمال زشت است. (فرهنگ عـلوم ص۶۳)ـ خضوع وانقیادست به‌آنچـه رسول صلی‌الله علیه وسلم ازآن خبرداد، ودرکشاف آمده است اقراربه‌زبان است بدون موافقت دل، واقرار به‌زبان ودل را ایمان نامند. گوئیم این

تعریف برمذهب شافعی است ودر مذهب ابوحنیفه فرقی بین آن دونیست. (تعریفات ص۱۸)ــ در شرع اطلاق شود برانقیاد بهاعمال ظاهره چنانکه پیغمبر صلی‌الله علیه وآله وسلم فرموده‌است: «اَلإِسْلام اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لااِلٰه الّا الله وان محمد رسول‌الله وتقیم‌الصلوة وتؤتی‌الزکوة وتصوم رمضان وتحج‌البیت» حاصل مطلب آنستکه اسلام در شرع عبارتست ازاعمال ظاهره از گفتن دوکلمهٔشهادت وعمل بهواجبات وترك منهیات. بنابراین اسلام امریست جدا و ایمان امریست جدا. (جهت تفصیل موضوع ر ـ ك: کشاف اصطلاحات‌الفنون ص۶۹۶)

اسلام لفظی است مشترك بین معانی مختلف از قبیل دین و توحید وایقان وتسلیم وتصدیق وغیره. گاهی اسلام گوئیم وازآن ایمان اراده کنیم و گاه ایمان گویند و از آن ایقان اراده نمایند وهمچنین سایرکلماتی که ذکر شد. پس هرکه اسلام نداشته باشد دین ندارد وهرکه دین ندارد ایقان ندارد وهرکه ایقان ندارد اورا تصدیقی نیست وهرکه اورا تصدیق نیست تسلیم هم ندارد وهرکه این مجموع ندارد در ظاهر وباطن ودنیا و آخرت ناقص است چنانکه خدایتعالی فرموده **خسرالدنیا والاخرة وذلك هو خسران المبین**[1] و این بیان محتاج بهبسط مقالیست (جامع‌الاسرار ص ۶۴ ببعد)ــ و در جای دیگر همین کتاب آمده است که اسلام بردونوع است: اسلام ظاهر و اسلام باطن. اسلام ظاهر حاصل نمی‌شود مگر بهنفی ارباب وانواع وخدایان کثیر واثبات خدای واحد، باگفتن لفظ لااله‌الاالله که آنرا کلمهٔ توحید الوهی گویند، واسلام باطن بدست نمی‌آید مگر بهنفی وجودات کثیره واثبات وجود واحد، چنانکه گوئی لیس فی‌الوجود سوی الله که آن‌کلمهٔ توحید وجودی است بنابراین ظاهراً و باطناً اصل دین واسلام توحید است. (جامع‌الاسرار ص۶۹) غرض این است که کمال باطن وتوحید دست نمی‌دهد مگر بهرهائی ازشرك خفی که نتیجهٔ‌آن‌توحید وجودی است. کما اینکه کمال ظاهر حاصل نخواهد شد مگر بهرهایی از شرك جلی بهازاء توحیدالوهی. (جامع‌الاسرار ص۶۷)

۱ــ سوره مبارکه الحج آیه شریفه ۱۱

اما صوفیان را کلمه‌ایست بنام استسلام که در لغت بمعنی همان انقیاد وگردن نهادن است واهل شرع دربارهٔ آن گویند: بدان‌که همه فِرَقی که ایشان منسوب به‌اسلامند، دعوی کنند که دین واسلام وایمان آنست که اعتقاد ایشانست وباقی نه‌ایمانست ونه اسلام بلکه استسلامست. (تبصرة العوام ص۳۶) صوفیان گویند میدان هشتادم استسلامست. از میدان تسلیم، میدان استسلام زاید واستسلام حقیقت اسلامست، وآن سه درجه است: اول ازشرك برستن. ودیگر ازخلاف برستن وسیم از خود برستن. شرك بزرگ خود معروفست وشرك میانین شك است وشرك کهین ریاست. هرکه ازین سه شرك برست ازسه‌کار عظیم برست. وخلاف سه است. بدعت در دین، وسخط برحکم، وشکستن عهد. ورستن از خود سه‌است: رستن از پسند خویش، واحتیال خویش، وتحکّم خویش. (صد میدان ص ۱۷۳)

سید حیدرآملی را بحثی مفصل است ذیل عنوان بیان اسلام وایمان وایقان که دربارهٔ این سه لفظ درنزد فرق مختلف اسلامی از اهل ظاهر و باطن واشاعره و جبائیان و معتزلـه و متکلمین و غیره سخن رانـده و بطور کلـی اسلام را همانطـور کـه مذکور شد به دو قسم اسلام اهل ظاهر و باطن تقسیم کـرده است و دربارهٔ اسلام اهـل باطن کـه همان عـارفان باشند آورده است: امـا قول اهل باطن و اربـاب تحقیق این است کـه آنـان گویند، دین الهـی و وضع نبوی شرع نـامیده می‌شود و مشتمل است برایمانـی به‌خدا و پیامبران و ائمه و مـلائك و کتب او و احکامـی که از جانب او و به‌دست انبیا و رسل آمـده است. بنابرین دین و شرع و اهل آن را مراتبی است کـه اول آن اسلام است و دومش ایمان وسوم ایقان وهرکدام ازاین سه‌بحسب موضوع شریعت وطریقت وحقیقت به‌سه‌دسته تقسیم می‌شوند بنام مرتبهٔ اهل بدایت، ومرتبهٔ اهل وسط ومرتبهٔ اهل نهایت که هریك ازاین سه‌دسته را اسلام وایمان وایقانیست. اسلام اهل بدایت را ناگزیر مغایرتی با اسلام اهل وسط نیست واسلام آنان را نیز به‌نسبت با اهل نهایت اختلافی ندارد. وبیان این مطلب آنست که اهل بدایت را ازاسلام کلمهٔ شهادتین وقیام به‌ارکان پنجگانه آن برسبیل تقلید

کافیست چنانکه آیات قرآن (ذکر چند آیه) وقول رسول اکرم(ص) برآن گواهست که فرمود بامردم مبارزه کنید تا بگویند لااله الآالله، ونیز فرمود اسلام برپنج اصل بنا نهاده شده است، نماز پنجگانه وروزهٔ ماه‌رمضان وزکات وحج و جهاد.

این نوع اسلام از قبیل استسلامست، یعنی اسلامیست که فایدت اخروی ندارد بلکه باعث سلامت امور دنیا و رهائی از کشته شدن و گرفتن اموال و ریخته شدن خون‌ها می‌گردد. اما اهل وسط آنهائی هستند که اهـل استدلال وبرهان‌انـد یا اهـل انقیاد و تسلیم و اسلام آنها دینی است خـالص، خالی از اغراض دنیوی و منزه از شرك جلی و همانست که خداوند متعال دربارهٔ آن فرمود: **الاالله الدّین الخالص**[1]. **وان الـدّین عندالله الاسلام**[2]. واما اهل نهایت که اهل توحید و کشف و شهودند، اسلام آنها همان اسلام حقیقی است که درباب توحید بدان اشاره شد واین همان دین قیّمی است که انبیا واولیا وتابعین و کاملان برآن بوده‌اند. اسلام آنها از قبیل کشف توحید ذاتیست وهمانست که موجب رهایی وخلاص ازشرك خفی که بالاترین وبزرگترین شرك است می‌گردد، که ازآن به‌مشاهدهٔ رؤیت غیر با وجود حق تعبیر می‌کنند. وهمانست که خداوند تعالی‌فرمود: **یاصاحبی السجن ءارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار، ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم وآباؤکم ما انزل‌الله بها من سلطـان ان الحکم الآ لله امر الآ تعبدوا الآ ایاه ذلك‌الدین القیم ولکن اکثر الناس لایعلمون**[3] یعنی نمی‌دانند که دین قیم حقیقی اثبات وجود واحد است که همان وجود حق تعالیست ونفی وجود غیراست که همان خلق باشد بطور اطلاق که همان شرك خفی نامیده می‌شود واین همان اسلامی است کهمولا وامام ما امیرالمؤمنین در بارهٔ آن فرمود: اَلاِسلام هُوَالتَّسْلیم وَالتَّسْلِیمُ هُوَ التَّصْدِیق والتَّصْدِیقُ هُوَالیَقِین وَالیَقِینُ هُوَالاِقْرار وَالاِقْرارُ هُوَالاداء و

۱ــ سوره مبارکه الزمر آیه شریفه ۳

۲ــ آل‌عمران آیه ۱۹

۳ــ سوره مبارکه یوسف آیه شریفه ۳۹ و۴۰

اَلاداء هُوَالعَمَلُ الصّالِح.(باختصار از صفحهٔ ۵۹۵ تا ۵۹۴ وبرای اطلاع بیشتر ر ـ ك: ص۵۸۶ تا ۶۵۸ از جامع‌الاسرار)

بدان که فرزند چون بدرجهٔ تمیز رسید باید که در عبادات موافقت پدر ومادر کند واگر نکند، پدر ومادر بفرمایند تا بکند واین موافقت کردن را اسلام گویند. وچون به‌حد عقل رسید بعد ازاسلام شش‌چیز دیگر برفرزند فرض شود:اول ایمان، دوم امتثال اوامر، سوم اجتناب نواهی، چهارم توبه، پنجم کسب وششم تقوی. ای درویش این شش‌چیز عام بود درحق جملهٔ مسلمانان واین درجهٔ عوام است. پس هر که می‌خواهد که از درجهٔ عوام به‌درجهٔ خواص برسد، باید که عمل خواص پیش گیرد، وعمل خواص سلوك است، یا بطریق تحصیل وتکرار، یا بطریق مجاهده واذکار. (انسان کامل نسفی ص۹۴ باختصار)

واصل اسلام خویشتن فرادست دادن است، و فرماینده را خـویشتن بیفکندن است واختیار خود برگرفتن. وکسی در دست کسی دهند که او را چنانکه خواهی میکن. گویند اورا مسلم در دست وی نهادند. واسلام واستسلام هردویکسانست. (کشف‌الاسرار ج۲ ص۵۳) واسلام را سه‌منزل است. اول منزل اعتراف حقن دماء واموال است. شمشیر ازگردن بردارد وما ل‌بروی‌نگه‌دارد، اگرموافق‌باشند یامنافق، متّبع‌باشند یامبتدع. منزل دیگر اعتراف است بااعتقاد درست و اتباع سنت و وفاءعمل. سوم‌منزل‌اسلام اسلام استسلام‌است. واین غایت کارست، وپسندیده الله است ومعرفت را پناه است. خودرا بردرگاه عزت‌حق بیفکندن وویرا منقاد بودن وبحکم وی راضی‌شدن وبه‌آن اعتراض‌نیاوردن وازآن اعراض نکردن وآن‌را تعظیم نهادن وشکوه‌داشتن. آنچه ابراهیم دعاکرد خودرا و اسماعیل را مسلمان خواست، غایت این منزل سوم بود. وگفت **ربنا واجعلنا مسلمین**[1] (کشف الاسرار ج۲ ص۵۹) اسلام متابعت اعمال را گویند. این هم مانند ایمان بسه قسم باشد: قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت وشناخت آن، واین مرتبه عام باشد. والله یدعوالی الاسلام. قسم دوم‌متابعت

۱ــ سوره بقره آیه ۱۲۸

قوای باطنه است در اعمال مانند عفت وشجاعت وحکمت وعدالت وفروع اخلاق حمیده. این مرتبهٔ ارباب طریقت باشد، چنانکه قسم اول مرتبهٔ اهل شریعت بود. قسم سوم تحقق است به‌حقیقت شریعت وباطن طریقت بعد از فناء سالك از خصوصیت افعال واقوال ولواحق وجود وهمی خود. این مرتبه را اسلام حقیقی گویند. درین مرتبه قول وفعل عین علم شود وعلم عین معنی ومعلوم وکفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی گشته بیزار   کرا کفر حقیقی شد پدیدار

حاصل اسلام راجع شود به سه‌مرتبه. تملق و تخلق وتحقق. تملق انقیاد قولی باشد **قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا**[1]. وتخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم‌المسلمین عن‌یده. وتحقق انقیاد ذاتی است.**بل‌لله الامر جمیعا**[2] (مرآةالعشاق)

ای عزیز بدان که مصطفی علیه‌السلام می‌گوید: «بَنَی‌الإسْلامُ عَلی خَمْسٍ» اسلام وایمان را پنج دیوارها پدید کرده است. اسلام چیست و ایمان کدامست؟ **ان‌الدین عندالله الاسلام**. دین خود اسلامست واسلام خود دین است اما بمحل متفاوت می‌شود، واگر نه‌اصل یکیست که «واسبغ علیکم نعمه ظاهرة وباطنة» نعمت قالب و ظاهر است چون نماز و روزه و زکات وحج، وایمان فعل دل ونعمت باطنست چون ایمان به‌خدا و به پیغامبران وفرشتگان وکتابهای او وبه روز قیامت وآنچه بدین ماند. (تمهیدات ص۶۶)

مصطفی ــ صلعم ــ گفت: «بَنَی الإسْلامُ عَلیٰ خَمْسٍ شهادَة اَنْ لا اِلٰهَ اِلّا اللهُ وَاَنَّ مُحَمداً رسُولُ‌الله وَاقامَ الصَّلٰوةِ وَاِیتاءَ الزَّکاةِ وَصَوْمِ رَمِضان وَحَجِّ اْلبَیْت». علم بدین پنج رکن حاصل کردن فرض عین است در حق عموم. وچون راه چهار رکن به‌تمامی رفته باشی، رکن پنجم که لااله الاالله‌است روی باتو نماید، وتا داد این چهار رکن ازخود ندهی رکن پنجم جمال خود با تو ننماید. (نامه‌های عین‌القضاه ج۲ ص۷۲)

۱ـ سوره الحجرات آیه ۱۴
۲ـ سوره الرعد آیه ۳۱

قافله سالار عارفان جهان مولای متقیان فرماید: اسلام را چنان‌وصف کنم که‌کسی پیش ازمن آن‌را چنان وصف ننموده است: اسلام تسلیم است وگردن نهادن به‌اوامر حق، وتسلیم یقین است، ویقین تصدیق است‌وتصدیق اقرار بدانست واقرار اداء وبجاآوردن اوامر است، واداء عمل نمودن بدانهاست. (نهج‌البلاغه ج۳ ص۱۸۵)

خلاصه آنکه: اهل تصوف در تعریف کلی این کلمه با متشرعین همراهند منتها آنرا از لحاظ کلی به‌اسلام اهل ظاهر وباطن وسپس به‌اسلام مبتدیان ومتوسطان ومنتهیان تقسیم می‌کنند. واین تقسیم هم بعلت اعتقاد آنان بسه مرحلهٔ شریعت و طریقت وحقیقت است. اسلام عوام را که از حدود اقرار زبانی وبجاآوردن اعمال ظاهری شرع تجاوز نمی‌کند ازآن اهل شریعت میدانند، ومسلمانی توام با ایمان وخلوص نیت وتصدیق وتسلیم راکه خواه از راه مطالعه و استدلال یا ازطریق ریاضت و مجاهده حاصل شود از آن اهل طریقت، واسلامی که توام با نفس‌کشی و ترك علایق باشد وسرانجام به‌رسیدن به‌مرحلهٔ وحدت واتصال وفناء فی‌الله انجامد از آن اهل حقیقت می‌دانند. وازاین جهت است که ابوسعید ابوالخیر گفت الاسلام ان یموت عنك نفسك. (اسرار التوحید ص۲۹۷) وایشان‌را دراین نحوه مسلمانی که همهٔ همّ صوفی صرف رسیدن به‌آن می‌شود مطالبی‌است که شمه‌ای ازآن دربالا ذکرشد وجهت اطلاع بیشتر باید رجوع کرد به‌مطالبی که ذیل کامهٔ **توحید. دین.** دراین کتاب آمده است.

اسم

به‌کسر اول در لغت به‌معنی علامت ونشان ونام وغیره آمده است (منتهی الارب) و دراصطلاح، لفظی است موضوع برای جوهر یا عرض جهت تعیین وتمیز آن (منتهی‌الارب) هر لفظ مفردی که برمعنی دلالت کند بدون اقتران به‌زمان محدود. (مفاتیح‌العلوم ص۱۴۵) چیزی که دلالت برمعنیی کند فی‌نفسه بدون اقتران به‌یکی از زمان‌های سه‌گانه.

وآن تقسیم می‌شود به‌اسم عین، که دلالت برمعنی ذاتی شیء کند چون‌زید وعمرو. واسم معنی که قوامش بر ذات شیء نیست اعم از اینکه معنای آن وجودی باشد مانند علم یا عدمی مانند جهل. (تعریفات ص۹۱) در شرح مقاصد گفته است که اسم لفظ مفردیست که وضع شده باشد برای معنی و شامل جمیع اقسام کلمه است. ومسمی معنیی است که در ازاء لفظ اسم‌وضع شده وتسمیه وضع اسم است برای معنی. وجهت اطلاع بیشتر اینگـونه تعریفات صرفی ونحوی و منطقی وشرعـی ر. ك: کشاف اصطـلاحات الفنون ص۷۵۷ به‌بعد). ودر اصطلاح سالکان اسم نه‌لفظی است که دلالت کند برشیء بالوضع. بلکه اسم ذات مسمی است باعتبار صفت و صفت یـا وجودیه است چون علیم وقدیر، ویا عدمّیه چون قدوس وسلاّم. (کشف اللغات)

اسم دراصطلاح صوفیان لفظ نیست بلکه ذات‌مسمی باعتباروجودست، چون علیم وقدیم، ویا به‌اعتبار عدمّیت چون قدّوس وسلام. واسماء ذاتیه اسمائی‌اند که وجودشان موقوف بر غیرنیست، بلکه متوقف براعتبار وتعلق آنهاست چون علم. وآنها را اسماء اولیه، ومفاتیح غیب، وائمةالاسماء هـم خوانند، (اصطلاحات ص۸۹) در شرح قصیدهٔ فارضیه آمده است: اسماء باعتبار ذات وصفات وافعال تقسیم می‌شوند به‌اسماء ذاتیه چون‌الله، واسماء صفاتیه چون علم، واسماء فعلیه مانند خالق. اینگونه اسماء به‌اعتبار انس وهیبت، بنام اسماء جمالیه چون لطف، واسماء جلالیه چون قهارنامیده‌شوند (کشاف ص۷۵۹) ـ اسم عبارت از ذاتست به‌اعتبار اتصاف به‌وصفی‌ازصفات ونعتی از نعوت. (مرآة العشاق)

اسم حروفست که جهت استدلال مسمّیٰ و تسمیهٔ اثبات مسمّیٰ قرار داده‌اند، پس اگر معانی حروف ساقط شود مسمّیٰ منفصل نگردد. از شبلی رحمه‌الله حکایت کنندکه گفت از خدای باخلق جز اسمی باقی نمـانده است. (اللمع ص ۳۵۵)

اسم حروفی چند است که آن را استدلال مسمی را ساخته‌اند.

اسم بحقیقت صفت مسماست. بدان اسماء تجلی کند در دل مؤمنان،

تایقینشان زیادت شود. (شرح شطحیات ص ۵۷۵)

اسم صفت مسمّیٰ است ودلیل برمسمّیٰ است. از بهرآنکه چون تو گفتی عایشه، حروفی برزبان راندی که آن حروف نه‌عایشه است، ولیکن دلیل می‌کند که مراد کیست وعمرو وزید همچنین. پس اسامی القاب‌اند چون کسی اسم‌را بگوید، این گفتار وی حروف باشد و صوت که بزبان وی می‌گذرد ودلیل گردد مرسامع را که مراد کیست. پس مسمّیٰ آن‌اسم نباشد که این اسم صفت مسمّی است. نبینی که اگر این مسمّیٰ مرآن مسمی را لقب بگرداند ونامی‌دیگرنهد تافاطمه‌را عایشه نام‌کند، پیش‌ازگردانیدن نام چون گفتی عایشه را طلاق دادم، طلاق براین فاطمه نیفتادی. و اگر امروز گوید عایشه‌را طلاق دادم، طلاق براو افتد. پس درست گشت که اسم مسمّیٰ نیست ولیکن دلیل برمسمّیٰ است. بازگردیم به‌اسماء خدایتعالی. خدای را بندگان الله خوانند والله چهار حرفست، از روی اسمی و حق یکیست. واین نام‌که برزبان بنده رفت حروفست و صوتست و خدایتعالی حروف وصوت نیست. ومراین حروف واصوات را ابتدا وانتهاست و حق را ابتدا وانتها نیست. واین حروف مخلوقند وحق تعالی قدیم. و این حروف موصول‌اند ومفصولند وحق تعالی را وصل وفصل نه. واین‌حروف را به‌سواد وبیاض اثبات‌کنند، وحق‌تعالی سواد وبیاض نیست. واین‌سواد از بیاض محوکنند، وحق‌را عزوجل محو نیست. واین حروف بمعنی زمان مندرسه‌گردد وبرحق تعالی دروس روا نیست. واین‌حروف به‌اختلاف‌لغات بدل‌گردد. بتازی الف ولام ولام وها گردد، وبپارسی‌خدای‌گویی، خاودال والف ویاء گردد، ودیگر لغات همان، وحروف به‌لغت مختلف گردد و برحق تعالی اختلاف روانیست.

پس این حروف و صوت دلالات‌اند برمسمّیٰ. مراد از این حروف نه‌حروفست ولکن مراد معنی حروف است. وگروهی اندرین مسئله چنین گفته‌اند که اسماء بردو گونه‌اند. یکی آنست‌که به‌برداشتن آن اسم، نفی مسمّیٰ لازم نیاید، واین اسم غیر مسمّیٰ است، ویکی آنست که برداشتن اسم‌نفی لازم آید، واین اسم مسمّیٰ‌ست وبیانش این است‌که‌چون گوئی‌زید

قاعد نیست، قعود نفی شود نه‌زید. واگر گویی عمرو قائم نیست، قیام نفی شود نه‌عمرو. پس این قاعد وقائم اسم است نه‌مسمّیٰ. نبینی که به‌نفی کردن‌این اسم مسمّیٰ منفی نگردد. پس هراسمی که به‌نفی آن اسم مسمّیٰ منفی شود، آن اسم مسمّیٰ است. وهراسمی که به‌نفی آن مسمّیٰ منفی نمی‌گردد آن‌اسم غیر مسمّیٰ است. (شرح تعرّف ج۱ ص ۱۵۷)

آنچه غیر مسمّیٰ است (کشف المحجوب ص ۵۵۱) ـ اسامی جمله در مرتبه وجه‌اند. چون ازوجه درگذری و بهذات رسی هیچ ازاین اسامی نباشد. (انسان‌کامل نسفی ص۲۵۳) واسامی درمرتبه وجه‌اند ازآن جهت که اسم هرچیز علامت آن چیز است، تا ازدیگر چیزها ممتاز شود. پس احتیاج به‌علامت در مرتبهٔ وجه باشد، که عالم تفضیل است. این عـلامات اسامی‌اند ودر رتبه وجه‌انـد. (ص ۴۸۵) بدانکه اسامی دوقسم‌اند، یکی اسم حقیقی ویکی اسم مجازی. اسم حقیقی هرچیز علامت حقیقی آن چیزست‌که به‌آن چیز همراه است. وآن چیز را از دیگر چیزها ممتـاز می‌گرداند. واسم مجازی هرچیز علامت مجازی آن چیز است که با آن چیز همراه نیست ودیگران بر وی نهاده‌اند. واسم مجازی هرچیز اسم علم آن چیز است. پس این خلاف‌که میان علما افتاده که اسم عین مسمّیٰ است یاغیر مسمّیٰ، ازاین جهت است. آن کس‌که می‌گوید اسم عین مسمّیٰ است، اسم حقیقی می‌خواند، وشك نیست که اسم حقیقی عین مسمّیٰ است. و آن کس‌که می‌گوید اسم غیر مسمّیٰ است، اسم مجازی می‌خواند وشك نیست که اسم مجازی غیر مسمّیٰ است. (انسان کامل نسفی ص۲۸۵) اما آنکـه اسم‌را عین مسمّیٰ قرار می‌دهد یاصفت را عین ذات می‌داند از این جهت است‌که صفات واسماء خداوند متعال عبارت ازکمالات ذاتی و خصوصیات آنست و می‌داند که همهٔ آنها عین ذات اویند.

(جامع الاسرار ص ۱۳۳)

فرق اسم وصفت در تعبیر معنای آنهاست، پس اسم لفظی‌است‌که اهل اصطلاح برای دلالت برمسما بکار برند بدون اعتبار صفت آن. و صفت

بعکس آنست، چه اسم سنگ دلالت برمسمای آن کند بدون اعتبار سختی ونرمی آن، وسختی ونرمی دو صفت ازصفات سنگ‌اند. (زبدة‌الحقایق عین‌القضاه ص۱۶) اکنون ازمذاهب یکی اینست‌که اسم عین مسمّاست، قومی گفته‌اند: که اسم نه‌مسمّا بود، وقومی گفته‌اند: اسم مسمّا بود، وقومی دیگر گفته‌اند که گاه بود که عین مسمّا بود وگاه بود که غیر مسمّا بود. وبوحامد غزالی در مقصد اقصی این مسئله را بیان طویل وعریض کرده است ویك مذهب‌را نصرت داده است‌که اسم غیر مسمّاست، وآندو مذهب دیگر را ابطال کرده است. وازآنجا که منم آن هردو مذهب راست است واگر چه خواجه امام غزالی آنچه گفته است راست گفته است.

(نامه‌های عین‌القضاه ج۲ ص ۳۱۴)

بدان‌که آنچه عوام اهل حکمت‌اند می‌گویند هرچیز که تصور وی بی‌تصور غیرممکن است آن ذاتست، وهرچیز که تصور وی بی‌تصور غیر ممکن نیست آن صفات است. والله اسم ذاتست و وجه اسم جمله اسامی و صفاتست. وآنچه خواص اهل حکمت‌اند گفته‌اند که ماهیّت هرچیز ذات آن چیزست، و وجود هرچیز وجه آن چیز. وصفات در مرتبهٔ ماهیت است واسامی در مرتبهٔ وجود. اما صفات قابلیت و استعداد هرچیزیست و اسامی نشان وعلامت هرچیزی که باآن چیز همراهست، وعین مسماست نه‌نشان وعلاماتی که دیگران بر وی نهند که آن نشان و علامت مجازی باشد، وغیر مسمّا بود. پس قابلیت و استعداد هرچیز صفت آن چیز آمد ونشان وعلامت حقیقی هرچیز اسامی آن آمد، ونشان وعلامت هرچیز که دیگران بر وی نهند. تسمیهٔ آن چیز آمد.

(کشف الحقایق ص ۳۸)

عطار گوید:

زهی اسم و زهی معنی همه تو — همی گویم که ای تو ای همه تو
تویی معنی و بیرون تو اسمست — تویی گنج و همه عالم طلسم است

(اسرارنامه ص ۳)

خلاصه کلام آنکه: صوفیان ازاین کلمه معنی لغوی و تعریف صرف

ونحوی آن را در نظر نمی‌گیرند، واسم را به‌اعتبار ذات و صفات وافعال تقسیم‌بندی می‌کنند، وآنرا اسماء ذاتیه واسماء صفاتیه، واسماء افعالیّه نام نهندکه شرح آن در ذیل اسماء الله آمده است. ر.ک اسماء الله، اما دربیان اسم ومسمّیٰ بین آنها اختلافست، چه همه اسم را حروفی می‌دانندکه برای راهنمایی بمعنی وضع شده است. بعضی گویند اسم عین مسمّاست، وبرخی گویند غیر مسمّاست، وبعضی آنرا صفت مسمّا دانند، و عده‌ای حروفی دانند دال برمسمّا و راهنمائی برای راه بردن به‌مسمّا. جهت مزید اطلاع ر.ک: نامه‌های عین‌القضاه ج۲ ص ۲۵۹ و ۲۵۷ تا ۲۶۶ و ۳۱۴ تا ۳۲۱ و فتوحات المکیّه ج۲ ص۳۵۳ به‌بعد وانسان کامل جیلانی ج۱ ص۱۶تا۲۵ و گلشن راز ص۲۱۵ و۵۵۸ ونیز ر.ک: ذیل کلمات **اسماء الله و اسم اعظم** در این کتاب.

اما در مثنوی: مولانا هم معتقد است‌که اسم چیزی است‌که دلالت برمسمّی کند. پس اصل، مسمی است واسامی حروفی بیش نیستندکه مبین مسمّای مورد نظر است. واسم حقیقی هرچیز آن است‌که مناسب با فعلیّت آنی او باشد. مثلا کلمهٔ درخت برشیئی اطلاق می‌شود که دارای مناسبات خاصی است بالفعل. این کلمهٔ درخت به‌اشیائی که بالقوه از چوب آن ساخته خواهد شد اطلاق نمی‌شود.

هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای / یازگاف ولام گل، گل چیده‌ای
اسم خواندی رو مسمّیٰ را بجو / مه به بالادان نه اندر آب جو
(نی، ج۱ ص۲۱۲ س۳۴۵۴) (علا، ج۱ ص۹۵ س۲۱)

اسم در حقیقت مبین ذات مسمّیٰ است به‌اعتبار صفت آن چون کلمهٔ علیم وقدیر که بیان کنندهٔ ذات حق است به‌اعتبار صفات وجودیّهٔ او که علم وقدرت باشد.

ا زپی آن گفت حق خود را بصیر / که بود دیـد ویت هر دم نذیـر
از پی آن گفت حق خود را سمیع / تـا ببندی لب ز گفتـار شنیـع
از پی آن گفت حق خود را علیم / تا نینـدیشی فسادی تو ز بیم
نیست این‌ها بر خـدا اسم علـم / کـه سیه کـافور دارد نام هـم

اسم مشتق است و اوصاف قدیم نه مثال علت اولی سقیم
(نی، ج۴ ص۲۹۵ س ۲۱۵) (علا، ج۴ ص۳۲۸ س۲۵)

پس مسمی اصل است و اسم عرض آن. چنان که زلیخا به‌علت عشق مفرطی که به‌یوسف داشت نام هرچیز را یوسف نهاده بود. و ازاسم بردن هرچیزی یکی ازصفات اورا درنظر می‌آورد:

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جملهٔ چیز یوسف کرده بود
چون بگفتی موم ز آتش نرم شد آن بدی کان یار با ما گرم شد
ور بگفتی مه برآمد بنگرید ور بگفتی سبز شد آن شاخ بید
ور بگفتی که سقا آورد آب ور بگفتی که برآمد آفتاب
ور بگفتی که بدرد آمد سرم ور بگفتی دردسر شد خوشترم
صد هزاران نام گر برهم زدی قصد او و خواه او یوسف بدی
(نی، ج۶ ص۵۰۴ س۴۰۲۱) (علا، ج۶ ص۶۴۷ س۲۵)

بنابراین غرض ازاسم معنی متصور ازآن است نه‌حروف آن. به عبارت دیگر اسم قالبی است برای معانی. ازاین جهت است‌که دیو هرچند خودرا سلیمان نامد سلیمانی نتواند کرد:

درگذر از صورت و از نام خیز از لقب و ز نام در معنی گریز
پس بپرس از حد او و ز فعل او در میان حد و فعل او را بجو
(نی، ج۴ ص۳۵۴ س۱۲۸۵) (علا، ج۴ ص۳۵۷ س۲۱)

اسامی بیان کننده صفات مسمیات‌اند. هراسمی نمایشگر صفاتی است که درآن اسم پنهان است. مثلا دیو را ازآن جهت خنّاس خواندند که صفت خنوس در او غلبه دارد.

نام پنهان گشتن دیو از نفوس واندرآن سوراخ رفتن شدخنوس
که‌خنوسش چون‌خنوس قنفذاست چون سر قنفذ ورا آمد شدست
که خدا آن دیو را خناس خواند کو سر آن خار پشتك را بماند
می‌نهان گردد سر آن خارپشت دمبدم از بیم صیاد درشت
تا چو فرصت یافت سر آرد برون زین چنین‌مکری شود خارش‌زبون
(نی ج۳ ص ۲۳۱ س۴۰۵۸) (علا ج۳ ص۲۹۹ س۲۹)

حاصل مطلب آن که از نظر مولانا اصل مسمّیٰ است نه اسم. اسامی حروفی هستند که مبیّن ذات وصفات وافعال مسمّیات‌اند. و نام هرچیز مناسب بافعلیت آنی او است. از این جهت اسامی را حقیقتی است که برآن حقایق پیمبران و اولیاء الله واقفند و دیگران اسامی اشیاء را در حال فعلیت آنان می‌دانند فقط انبیاء و اولیاء اللّٰه‌اند که به‌اسامی واقعی وحقیقی اشیاء واقفند که همان ذات و صفات حقیقی آنها است.

اسم هر چیـزی تو از دانـا شنو — سـر رمـز عَلَّـمَ الاسمـا شنـو
اسم هر چیزی بر ما ظـاهرش — اسم هر چیزی بـر خـالق سرش
نزد موسی نام چـوبش بد عصـا — نـزد خالق بـود نامش اژدهـا
بدَ عمر را نـام اینجا بت‌پـرست — لیك مـؤمن بود نامش در الست
حاصل آمد آن حقیقت نـام مـا — پیش حضرت کان بود انجام مـا
(نی، ج۱ ص۷۶ س۱۲۳۸) (علا، ج ۱ ص ۳۳ س ۲۶)

اسماء الله

به فتح اول، نام‌های خدا ــ مفسّریـن در تفسیر آیهٔ شریفهٔ **«ولله الاسماء الحسنی فاد عوه بها»** (سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۸۵) آورده‌اند کـه: ابوهریره از رسول اکرم صلّی الله علیه وآله وسلم روایت کرده است که خدای را نود ونه اسم است، هرکه آنها را برشمرد به‌بهشت خواهد شد. این اسماء بعضی صفات‌اند چون قادر وحی و موجود و مرید ومدرك، و بعضی را مرجع به‌این صفات است چون سمیع وبصیر وحکیم و مالك کـه سمیعی وبصیری را مرجع با حی است وحکیمی را باعالمی. وبعضی را صفات افعال گویند چون خالق و ممیت و محیی و مفضل وجز آن. (جهت اطلاع بیشتر رك: تفسیر ابوالفتوح ج۲ ص ۴۹۳ ومجمع‌البیان چـاپ صیدا ج۲ ص۵۵۱ و تفسیر امام فخررازی ج۴ ص ۴۷۲ وبیضاوی ج۱ ص ۴۵۷ ذیل تفسیر همین آیه).

گروهی چنین گفته‌اند که اسماء خدای تعالی نه‌خدا است و نه‌غیر

خدای. هم‌چنان که اندر صفات گفتند، همان معنا که اندر صفات یاد کردیم که گفتیم لا هو ولا غیر هوو اندر اسماء معنا همان است وحجت‌ها همان وتکرار کردن بی‌فایده باشد. وبعضی گفتند نام‌های خدا خدا است. واین گروه حجت کرده‌اند بدان که اسم مسمّیٰ باشد وچنین گفته‌اند که اگر مردی چنین گوید که عایشه را طلاق دادیم اطلاق برنفس عایشه افتد نـه برنام عایشه واگر گوید زید را آزاد کردیم زید آزاد شود نه‌نام‌زید. ازاین‌جا درست شد که اسم مسمی است. (شرح تعرف ج۱ ص ۱۵۶) ونام‌های وی بدل نگردد ازبهرآن که نام مبدل گشتن آن جا باشدکه مسمی متغیر گردد، وچنان که ساکن متحرك گردد ونام ساکنی از وی برخیزد. و متحـرك ساکن، ومجتمع‌مفترق، ومفترق مجتمع، وحی میت، ومیت حی همچنین. پس چون مسمّای قدیم را تغیر روا نباشد، براسمای وی هیچ تبدیل روا نباشد. همیشه چنین بوده، وهمیشه چنان باشد. واگر این تبدیل اسماء بر وی جایز باشد، نه‌دوست را به‌وی امید ماند و نه‌دشمن را از وی بیم. واگر چنین باشد شاید که وقتی وعد وی به‌فضل منسوب گردد و وقتی وعد وی به‌عدل منسوب گردد. (شرح تعرف ج۱ ص۱۴۱).

معتقد جماعت صوفیه آنست که خداوند عالم جل جلاله وعم‌نواله را اسماء حسنی نامعدود است وصفات علی نامحدود. هراسمی دلیل صفتی و هرصفتی سبیل معرفتی و هرمعرفتی معرف ربوبیتی و هرربوبیتی مطالب عبودیتی. وازجملهٔ آن اسماء نامتناهی، مشیّت الٰهی نودونه‌اسم وهزارویك، به‌حسب استعداد فهم وطاقت بشری ازپردهٔ غیب به‌صحرای ظهور آورده. وهرلحظه ازدریچهٔ هراسمی، جمال صفتی برنظر ایشان عرضه می‌کند و ذوق برذوق وشوق برشوق می‌افزاید. وحق سبحانه را جز نودونه وهزار ویك نام، اسماء بسیار است. زنهار تاگمان نبری که اسماء الٰهی در آن چه شنیده‌یی وبتو رسیده منحصر است. چه بسیار ازاسماء که در خزانهٔ عزت، مکنون درج غیرت است، وهیچکس را جز عالم الغیب برآن اطلاع نـه. وعلم ازلی به‌معرفت آن متفرد ومستأثر است. اسماء او از حدّ عدّ بیـرون است وصفات او از عد حد افزون. ونیز ازاسماء وصفات الهی آنچه به‌تو

رسیده است وشریعت برتخلق واتصاف بدان تحریض فرموده تا بـاخود تصور نکنی که معنای آن همانست که تو فهم کرده‌یی. یاتخلق همانچه تو بدان متخلق شده‌یی و هیچکس را ورای آن مرتبه‌یی نه، که آن غایت ادراك تست ازآن اسم. وهمچنانکه اسماء را نهایت نیست معانی وبطون هراسمی را غایت‌نیست. نهایت ادراك هرمدرکی ازآن، معنیی‌معین وغایت حظ هرطالبی ازآن، بطنی مخصوص. (مصباح‌الهدایه ص ۲۳ به‌بعد).

بدان که غیر از اسماء مستأثره که عندالله است که به‌منصهٔ ظهـور نرسیده است، سایر تجلیات اسمایی ازاین سه قسم خارج نیست، یاذاتی‌است یا صفاتی یا افعالی. اگرچه کلیة این اسماء ذاتیه است واز ظهور ذات جلّ شأنه پدید خواهد آمد، اما اسماء الذّات‌چون: الله، الملك، القدوس، العلی، العظیم، الظاهر، الباطن، الاول،الآخر، الواجد، الماجد، الموجد،الوجود، النور. واسماء الصفات چون: الحی، القوی، القیّوم، الرحمٰن، الرحیم، السمیع، البصیر، المتکلـم، الکریم، العلیم، الـرئوف، الشهید، الصبور، المحصی. اسماء الافعال چون: المبدء، المعید، المبدع، الوکیل، الواسع، الخالق، الوهّاب، الرزاق، الـرافع، العدل، الحکیم، المصور، الهـادی، الوارث. اسماء افعالیه برحسب ظهور احکام آن‌ها، بعضی منقطع نمی‌شود وبعضی می‌شود وحکمشان دربعضی از ازمنه یا ازنشأ دنیا است یا ازآخرت و اما تجلیات اسماء جلالی یا تجلی هیبت و سطـوت و شوکت بـود و آن تجلی بود که مشاهده افتد در حال فناء صفات انسانیت آشکار کند و محو آثار هستی آورد، اگر در جام تجلّی ساقی «وسقا هم ربهم شراباً طهوراً»[۱] یك‌قطره از اسماء جلالی از قوّت و قـدرت و استعداد سالك زیادت فراکند هیبت آن شراب و سطوت آن، فنای وجود آورد وتمـام هستی رخت سالك برگیرد. (مرصاد العباد ص۱۸۵).

مصطفی علیه‌السلام گفت: «اِنّ لِله تِسْعَةً تِسْعِینَ اَسْماء مَنْ اَحْصاهـا دَخَلَ الجنّة». اما من به‌روایتی مأثور خوانده‌ام که روزی برسر منبرگفت: ای ابوبکر خدای تعالی را نود ونه خلق است هرکه به‌یکی ازآن تخلق

۱ــ سوره دهر آیه ۲۱

یافت، در بهشت شد. ابوبکر گفت: یارسول الله ازاین خلق‌های الهی، هیچ درمن هست؟ گفت ای ابوبکر جمله خلق‌ها در تو موجود است (تمهیدات ص ۳۴۵). ــ اورا هزار ویك نام است. واین برقدر عقل عموم است و اگرنه اورا نام‌ها ازحد وحصر بیرون است. و ازآن‌جا که نظر عارف است او خود او است و اورا خود اسم حجابیست ازحجب. و تا حجاب اسم بنرسد سالك اورا نیابد. وازاین است‌که حسین بن منصور حلاج در کتابی آورده است: «الحمدلله الهو». واز این است‌که در دعا گوید: یاهو، وچون‌ها و واو برسد «هو» هم برسد. پس دیگر بار اگر خواهدکه در نطق آورد یاهو، مکر روا کند. وچون بذوق این جارسی بدانی که چرا در دعا آمده است یاهو یاهو، دوبار. وچون ازاین درگذری جز این نتوانی گفت که یا مَن لا هوالا هو. وچون پای همت برقفای علم ومعرفت خود زنی گویی: یامَن لا یعلم ما هو الا هو. وچون در لم یزل او را تنها ببینی، گویی: یاکان وچون ماضی ومستقبل از پیش خود برداری گویی یاکینان. (نامه‌های عین‌القضاة ج۱ ص ۱۹۵).

اسماء الحُسنیٰ: لانها مشتقة من افعال کلها حسنة. وقیل: وصفها بالحسنی لانها تدل علی کمال نعوته وجلاله واوصافه. (کشف‌الاسرار ج ۱۵ ص ۵۷) **ولله الاسماء الحسنی**: این آیت دلیل است‌که اسم ومسمّیٰ یکی است نام ونامور، که می‌گوید: «لله الاسماء». واگر هردو یکی نبودی اسماء غیر الله را بودی نه الله را. وفایدهٔ لله باطل شدی. واین نام‌ها بر بندگان خویش اظهار کرد، وایشان را در آموخت تا برخوانند اورا بدان نام‌ها وبدانند اورا وبشناسند (کشف الاسرار ج۳ ص۸۰۰). ــ حق‌تعالی یعقوب نبی را آموخت در دعا «یاخیراً کله» این‌جا بودکه اسماء الحسنی وصفاته العلی روی جمال خود بسالك نمودن گیرد. هرذره را بیند که در وجود است که ازمنعمی اوگوید و از حکیمی او گوید، و از قادری وقدوسی اوگوید. (نامه‌های عین‌القضاة ج۱ ص ۳۳۲).

ابن عربی گوید: ظهور «اسماء الحسنی» درعالم آشکار نیست، و حصول بدان بستگی به‌آثار واحکام آن‌ها دارد نه‌بذات آن‌ها، و به‌رقائق

آن‌ها بسته است نه‌حقائقشان. این اسماء بسیار است وائمة الاسماء مقدم بر تمام آن‌ها است، و برهستی یعنی دو جهان وبقیهٔ اسماء مسلطاند. اسماء ائمه چون امام است که مقدم وجامع اسماء دیگرند، واین ائمة الاسماء شرعاً وعقلاً هفت عدد است که بقیه اسماء تابع آنهایند وآن هفت عبارتند از: ۱ـ حیّ، ۲ـ علیم، ۳ـ مرید، ۴ـ قائل، ۵ـ قادر، ۶ـ جواد، ۷ مقسط. اسم حی امام و مقدم برهمه است واسم مقسط مؤخر وآخرین آن‌ها است (نصّ النصوص ص۱۲۵).

سید حیدر عاملی گوید: عارفان گویند «در وجود جز خدای تعالی واسماء وصفات وافعال او نیست پس همه بدو پیوسته‌اند و از اویند و بدو بازگردند» واین قول را باآیاتی چند ازقرآن مجید مستند کرده‌اند (نص النصوص ص ۹۱). ـ جمیع موجودات مظهر اسماء الهیه‌اند به‌این معنا که خدای تعالیٰ وحدانی الذات والصفات والافعال است وانتساب هرچیز به او انتسابی است مجازی ودرحقیقت آن‌ها عکوس انوار ذات قدیم وصفات ازلی واسماء اولیه‌اند (جامع‌الاسرار ص۱۳۸). ـ اسماء الله نامتناهی‌اند اما ازحیث ترتیب واجمال منحصر می‌شوند در اسماء ذات واسماء صفات واسماء افعال. اسماء ذات مانند اسم غنی، اول وآخر. اسماء صفات مانند حیّ، عالم وقادر واسماء افعال مانند خالق ورازق (همان کتاب ص ۱۳۳). الله جامع جمیع اسماء است چه او ذات موصوف به‌جمیع صفات و کمالات است (همان کتاب ص۱۳۴). ـ اسماء هفت‌گانه عبارتند ازحی وعالم و مرید وسمیع وبصیر ومتکلم وقادر ونسبت بقیهٔ اسماء الله به‌آن‌ها مانند نسبت مأموم است به‌امام ازحیث احتیاج مأموم به‌امام خویش (ص۱۳۳). ـ اسماء الله به‌اعتبار انس وهیبت به‌اسماء جلالیه وجمالیه خوانده می‌شوند مانند اسم لطف وقهار (ص ۱۳۵). انسان مظهر جمیع‌اسماء جلالیه‌وجمالیه است چنان که فرمود: «علّم آدم الاسماء کلها[1]». (ص ۱۳۵) عقل مظهر اسماء لطیفهٔ اوست ونفس مظهر اسماء قهریه او وهمچنین هرعضوی از اعضاء آدمی مظهر اسمی ازاسماء الله ویاقوّتی ازقوای او است جز قلب که

۱ـ سوره بقره آیه ۳۱

مظهر جمیع اسماء وصفات وکمالات حق است و بـه‌علت همین تقلیب و دگرگونگی او را قلب نامیدند (ص ۱۳۷). ـ انسان کبیر جامع اسماء سه‌گانه الله ورحمان ورحیم وکمالات آن‌به‌طور اجـمال وتفضیل است (جامع‌الاسرار ص۵۵۸ و۵۶۷). ـ جهت فرق بین‌این‌اسامی سه‌گانه وشرح آن رـك: جامع‌الاسرار ص۵۵۰ تا ۵۵۵ وجهت اطلاع براسامی ظاهر و باطن رـك: نقدالنقود ص۶۶۰ به‌بعد. واسماء جلالیّه وجمالیّه رـك: نصّ النصوص ج۱ ص ۳۸۱ تا ۴۰۶).

خلاصه آنکه: صوفیان دربحث اسماء مختلف‌اند. عده‌ای گویند نـام خدا غیر خدا است وجمعی به‌عکس معتقدند که نام خدا غیر او نیست. و این همان بحثی است‌که ذیل کلمهٔ اسم به‌آن اشاره شد، که آیا اسم عین مسمّیٰ است یا نه (ر ـ ك: **اسم**). این اسماءالله تغییر پذیر نیست و بـدل نمی‌شود. لایتناهی است واحصاء آن بـرای بشر غیر مقدور است. ایـن اصطلاح‌راهم به‌پیروی ازقرآن مجید «اسماء الحسنی» نامیده‌اند وحدیثی از ابوهریره نقل می‌کنند که اسماء الله نود ونه اسم است. وبرای هریك ازآن‌ها شرح وتفصیلی دارندکه محی‌الدین عربی درآخر مجلد چهارم فتوحات المکیه یکایك آن‌هارا باشرح وتفصیلش ذکرکرده است. عده‌ای دیگر اسماء الحسنی‌را هزار ویك اسم می‌دانندکه یکی ازآن‌ها اسم اعظم است. اما اکثر مشایخ آن‌هارا لایتناهی می‌دانند واین رقم نود ونه وهزار ویك‌را به‌اسامی خاص‌الهی اطلاق می‌نمایند، که دراذکار واوراد وادعیه از آن‌ها استفاده می‌کنند[1].

اسماءالله‌را به‌طورکلی بسه‌دستهٔ اسماء ذاتی وصفاتی وافعالی تقسیم کرده‌اند: واسماء ذاتی به‌آن دسته از اسماءالله اطلاق می‌شودکه مبین‌ذات او است مانند اسم اول وآخر، واسماء صفاتی مربوط به‌صفات حق است چون عالم وقادر، واسماء افعال بیان‌کنندهٔ افعال او است چون خالق و رزاق وغیره. ازطرف دیگر این اسماء را تقسیم می‌کنند به‌اسماء الهیه که

۱ــ نویری پس از ذکر حدیث ابوهریره، اسماءالله وموارد استفاده ازآن‌ها را ذکـر کرده است رـك: نهایةالارب ج۵ ص۳۳۵ تا ۳۳۷

تسمیه به‌آن به‌فنای‌رسوم بشری وبقاء بالله می‌انجامد. وائمة‌الاسماء که عبارت است از هفت اسم ۱ـ حیّ، ۲ـ عالم، ۳ـ مرید، ۴ـ سمیع، ۵ـ بصیر، ۶ـ متکلم، و۷ـ قادر. واسماء جلاله که بیان‌کننده جنبهٔ لطف الٰهی است مثل رحمان ورحیم. واسماء جمالیّه که بجنبه قهر او تعلق میگیرد مثل‌جبّار وقهار و غیره. انسان مظهر این دو اسم است عقل او مظهر اسماء جلاله و نفسش مظهر اسماء جمالیه و قهریه است. و انسان کبیر جامع اسامی سه‌گانهٔ الله ورحمان و رحیم است. به‌طور کلی این اسماء را ظاهری است وباطنی که ظاهر آن برهمه‌کس آشکار است و باطن آن فقط به‌همان انسان کبیر یا ولی وقطب ومرشد راهدان هویدا وظاهر است‌که دُر اذکار سالکان نسبت به‌استعداد و خلقیات او ازآن استفاده می‌کنند.

مولانا گوید: معنای الله همان‌طور که سیبویه گفته، به‌معنای سرگشته شدن وجزع نمودن است. وتحقق این اسم بدان جهت است‌که بندگان او درتمام امور ودرهرگونه احتیاجی روی تضرع بسوی او آرند وحاجات خودرا از او خواهند. به‌همین علت است‌که زمین وآسمان وزمینیان و آسمانیان دست تضرع به‌جانب او درازکرده‌اند.

معنی الله گفت آن سیبویه ... یو لهون فی الحوایج هم لدیه
گفت الهنا فی حوایجنا الیك ... والتمسناها وجد ناها لدیك
صد هزاران عاقل اندر وقت درد ... جمله نالان پیش آن دیّان فرد
بلکه جملهٔ ماهیان در موجها ... جملهٔ پرندگان در اوجها
بلکه خاك وباد وآب و هر شرار ... مایه زو یابند هم دی هم بهار
هردمش لابه کند این آسمان ... که فرو مگذارم ای حق یك زمان
استن من عصمت و حفظ تو است ... جمله مطوی یمین آن دو دست
وین زمین گوید که دارم برقرار ... ای که بر آبم تو کردستی سوار
جملگان کیسه ازو بردوختند ... دادن حاجت ازو آموختند
هر نبیی زو برآورده برات ... استعینوا منه صبراً اوصلات
هین ازو خواهید نه از غیر او ... آب دریم جو مجو در خشك جو

(نی، ج۴ ص۳۴۷، س۱۱۶۹) (علا، ج۴، ص۳۵۵، س۲)

اسماء الله اسامی اعلام نیستند که معنای وصفی آن ملحوظ نشود بلکه اسامی مشتقند از مصادری کـه معانی آن مصادر صفات الله است. صفات حق قدیم است واین صفات ازجنس علت اولی که سقیم وناقص است نیست. صفات حق کامل است ومعلول ذات او نیستند بلکه عین ذات است. یعنی خدایی علیحده وصفاتی علیحده وجود ندارد، بلکه یك خدای ازلی و قدیم است باتمام اسما وصفات وافعالش.

از پی آن گفت حق خود را بصیر | که بود دید ویت هر دم نذیـر
از پی‌آن گفت حق خود را سمیع | تا ببنـدی لب زگفتـار شنیـع
از پی آن گفت حق خود را علیم | تـا نیندیشی فسادی تـو زبیـم
نیست اینها بـر خدا اسم علـم | کـه سیه کافور دارد نـام هـم
اسم مشتق است و اوصاف قـدیم | نـه مثـال علـت اولـی سقیـم

(نی، ج۴، ص۲۹۵، س۲۱۵) (علا، ج۴، ص۳۲۸، س۲۳)

درمرتبهٔ احدیت به‌مقتضای اسماء جمالیه، قهر او موجب فنای خلق می‌شود واین قهر همه را به‌خاك نیستی می‌کشاند ودرمرتبهٔ واحـدیت به‌مقتضای اسماء جلالیه باعث وجود عالم وهستی بخش است این نفی و اثبات زائیدهٔ همان اسماء جلاله و جماله است:

تا کـه رحمت غالب آید یا غضب | آب کوثـر غالب آیـد یا لهب
از پی مردم ربایی هـر دو هست | شاخ حلم و خشم از عهـد الست
بهر ایـن لفـظ الست مستبیـن | نفی و اثباتست در لفظـی قرین
قهر و لطفی چون صبا وچون وبا | ویـن یکی آهن‌ربـا وین کهربا
می‌کشد حق راستان را تـا رشد | قسم باطل بـاطلان را مـی‌کشد

(نی، ج۵، ص۱۳۵، س۲۱۲۳) (علا، ج۵، ص۴۸۷، س۴)

حقایق اسماء الله برجملهٔ ملایك مخفی‌ماند. فقط آدم بودکه به‌حکم علّم الاسماء، محرم این راز شد وبه‌این حقایق دست یافت. پس معنی‌واقعی این اسماء وحقایق‌آن‌را در انسان کبیر باید جست، که دیدهٔ خدابین دارد و وجودش را بدل کرده‌اند. از بشریت رسته وحیاة طیبه وزندگانی جاوید یافته است. او مافوق قهر ولطف وکفر دین قرارگرفته، وازهمهٔ ایـن

تعلقات وعوامل‌آن نجاتش داده‌اند.

خود طواف آنکـه او شه بین بود ... فوق قهر ولطف وکفر ودین بود
زان نیامد یك عبارت در جهـان ... که نهانست و نهانست و نهـان
زانکـه این الفاظ و اسماء حمید ... از گلابـه آدمـی آمد پـدیـد
علـم الاسماء بـد آدم را امـام ... لیك نه انـدر لباس عین و لام
چون نهاد ازآب وگل بر سرکلاه ... گشت آن اسمـای جانی روسیاه
که نقاب حرف ودم درخودکشید ... تا شود برآب وگل معنی پدیـد
گرچه ازیك وجه‌منطق کاشف‌است ... لیك از ده وجه پرده ومکنف است
(نی، ج۴، ص۴۵۳، س۲۹۶۷) ... (علا، ج۴، ص۴۵۲، س۲۹)

جهت مزید اطلاع از این اصطلاح ر ـ ك: شرح تـعرف ج ۱ ص ۱۵۹ تا ۱۵۸ وتمهیدات ص ۳۴۷ به‌بعد وزبدةالحقایق عین‌القضاه ص ۱۶ به‌بعد واصطلاحات ص ۸۸ تا ۹۱ وآداب‌السلوك وفوایح‌الجمال ص ۱۶۱ به‌بعد و ۱۷۶ به‌بعد و ۸۱۲ و فتوحات‌المکیه ج۱ ص ۹۸ و ج۲ ص ۳۹۷ به‌بعد وص ۵۴۱ وج ۴ ص ۱۹۶ تا ۳۲۶ ونص‌النصوص ص ۳۲۷ تا ۳۴۵ ومصباح‌الهدایه ص ۲۳ تا ۲۷ وانسان کامل جیلانی ص ۳۵ و۵۳ واصول کافی ج ۱ ص ۱۱۲ تا ۱۲۲ وذیل کلمات **اسم ـ اسم اعظم ـ اسماء سبعه و جلال و جمال. و عبدالله.**

اسم اعظم

به‌کسر اول، نام مهین خدای تعالی. ـ در احادیث آمده است کـه رسول اکرم صلّی‌الله علیه وآله وسلّم شنیدکه مردی در دعـا می‌گفت: «اَللّهُمَّ اِنّی اَسْاَلُكَ بِاَنَّكَ اَنْتَ اللهُ الاَحَدُ الصَّمَدُالَّذی لَمْیَلِدْ وَلَمْیُولَدْ وَلَمْیَکُنْ لَهُ کُفُوَاً اَحَدٌ». فرمود: خدای‌را به‌اسم اعظمش خواندی اسمی‌که هردعایی به‌وسیلت آن اجابت‌شود وهرسئوالی به‌عطا رسد. ونیز از رسول اکـرم صلی‌الله علیه و آله وسلم نقل شده است‌که فـرمود: اسم‌اعظم در دوآیـهٔ:

«والهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم[1]» وفاتحهٔ آل‌عمران، الم* لا آله الا هوالحیّ القیّوم[2]» واقع شده است (عقدالفرید ج ۲ ص ۱۴۵). نویری، پس از ذکر این دوقول ازانس‌بن مالك نقل می‌کندکه اوگفت: بارسول خدا صلی‌الله علیه وآله وسلم داخل مسجد شدم مردی از انصار که اورا ابوعیاش الزّرقی می‌نامیدند نماز می‌گذاشت، و در دعـای نماز خویش می‌گفت: «اَللّهُمَّ اِنّی اَسْأَلُكَ ـ بِاَنّ لَكَ الحَمْدُ لا اِلهَ اِلّا اَنْتَ ـ المَنّانُ بَدیعُ السَّمواتِ وَالاَرْضِ ذوالجَلالُ وَالاِکْرام» ـ مرا بیامرز ومورد عفو خود قرارده. رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله وسلم فرمود: خـدای را به‌اسم اعظم خواندی‌که چون بدان دعا شود مورد اجابت قرارگیرد واگر بدان سئوالی شود پذیرفته گردد وعطا دهد. واز ابی‌امامه نقل شده است که رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله وسلم فرمود: اسم اعظم درسه سوره از قرآن مجید آمده است وآن سه‌سوره عبارتند از: بقره وآل عمران و طه (نهایةالارب ج۵ ص ۳۳۷).

نزدیك قاضی حمیدالدین ناگوری اسم اعظم «هو» است که از سرادقات غیب در عالم ظهور آمده است واو از اشباع ضمّت متولـد شده است، اسم ذات مطلق است، نه مشتق است زیراکه اسم مشتق از اشتراك غیر خالی نبود، ازآن‌جهت بنای وحدت برو عالی نبود. وبه‌اتفاق جملهٔ عشاق «هو» مشتق نیست و منتهای اسم «الله» است. وهرچه ازراه عبارت درسایر اسماء است آن ازراه اشارت دردایرهٔ هو است. آورده‌اندکه اسم هو اصل واُمّ جمله اسماء است، چنان‌که سورهٔ فاتحه اصل وام قرآن است. چـون «هو» بود تو کیستی؟ ودر اصطلاح عبدالرزاق کاشانی درمعنی اسم اعظم این دوبیت فرموده است:

اسم اعظم جـامـع اسما بـود ‌ ‌ ‌ صـورت و معنی او اشیـا بـود
اسم دریـا و یقین هـو موج او ‌ ‌ ‌ این کسی داند که او از ما بـود

(کشف‌اللغه)

۱ـ سوره بقره آیه ۱۶۳
۲ـ سوره آل‌عمران آیات ۱ و۲

اسم اعظم، الله است که اسم ذات وجامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیّه وافعالیّه وآثاریّه. واسم ذات عبارت از ذاتی است که اعتبار اتصاف ذات به‌آن موقوف امری به‌غیر از محض ذات نباشد. اما شاید که به‌تعقل غیری موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است به‌اعتبار معلوم و عالم علیحده، یاآن‌که موقوف به‌اعتبار غیری نباشد چون‌صفت حیات که‌اتصاف ذات به‌آن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. (مرآةالعشاق).

اسمی است جامع برای همهٔ اسماء. وگفته‌اند اسم اعظم همان کلمه «الله» است چه آن اسم ذاتی است که موصوف به‌جمیع صفا ت‌است یعنی مسمّای جمیع اسماء است. و نزد ما اسم ذات الهی است من‌حیث هی هی. یعنی مطلقی است که به‌جمیع اسامی ویا بعضی ازآن‌ها و یا یکی از آن‌ها صادق است چنان‌که فرماید: «قل هوالله احـد» (اصطلاحات ص ۸۹ و تعریفات ص ۱۹). ـ اسامی سبعهٔ الهی یا ائمةالاسماء را امامی است کـه امام اعظم ورئیس اقدم است وموسوم است به‌اسم اعظم که جامع جمیع اسماء است وآن اسم «الله» است که اسم ذاتی است موصوف به‌جمیع صفات وکمالات (جامع‌الاسرار ص ۱۳۴). ـ محی‌الدین عربی گوید اسم اعظم مدلول اسم جمع است ودراو است «حیّ» و «قیّوم». ودرباب دویست و هفتاد وهفت از فتوحات مکیّه گوید یك اسم درمیان اسماء الله اعظم‌است وآن در آیةالکرسی واول سورهٔ آل‌عمران است.

(فرهنگ مصطلحات عرفا ص ۴۱)

بایزید را یکی پرسید که اسم اعظم کدام است؟ گفت: از دون حق دل فارغ‌کن. آنگه به‌هرنام‌که خواهی برخوان، که از مشرق بـه مغرب پری به‌یك ساعت. مرد گفت که این اسم عجیب است. گفت عجب نیست اگر جولان کنی دراقطار آسمان وزمین بدین‌نام. (شرح شطحیات ص ۱۲۵). چون اتّصاف (به‌حق) حاصل‌شد وتخلّق (به‌اخلاق الله) تمام‌گشت، اسم اعظم بیافت. پس آن‌گاه در تقلیب اعیان وانشاء مفردات قادر شود. عجب‌مدار، که از عرش تابه‌ثری به‌کاف ونون حق موجود است وبدان قایم تا ابد. اگر به‌اسم اعظم‌کسی هزار کون بیافریند هم چون این کون

به‌اسم حق بوده است نه به‌غیر قابل وفاعل حق. آن جمله متعلق به قدرت قادر قدیم است. (شرح شطحیات ص ۱۴۶)

نجم‌الدین کبریٰ به‌اسامی غیبیه‌ای معتقد است‌که در ذیل کلمهٔ غیبت به‌آن اشاره خواهد شد. دربارهٔ این گونه اسامی آورده است‌که: سیّار اگر مورد قبول واقع شود اورا درغیب اسم ولقب دهندکه بدان آگاهی می‌یابد و نیز اسم شیطان واسم اعظم حق سبحانه وتعالی‌را نیز می‌شناسد. (فوایح الجمال ص ۷۹) یکی از علامات ولایت آنست‌که ولی‌را اسم اعظم عطا کنند و هریك از اولیاء را اسم اعظمی از اسامی خداوند متعال عطا کنند تا چون خدای‌را به‌آن اسم بخواند اجابت یابد. من در مسجد شونیزیه بغداد خلوت گزیده بودم. درآن خلوت‌کاغذی دیدم که رویش نوشته شده بود: «افتحبحنین» آن‌را یاداشت کردم ونزد خادم بقعه رفتم وگفتم: اینك اسم الله‌الاعظم. سربه‌زیر افکند وسینه صاف کرد وچیزی نگفت.

اندکی بعد مردی دق‌الباب کرد وچون اجازت دخول به‌او داد وارد شد. ما اورا نمی‌شناختیم ونمی‌دانستیم ازکجا است. کاغذی پیش ما گذاشت‌که درآن طلا بود وچون وزنش کردیم ده دینار بود. خادم بقعه‌را درهماندم غشی دست داد وچون به‌خود آمد سخت واله وحیران بود. به‌او گفتیم تورا چه شد؟ گفت هنگامی‌که تو به‌من گفتی این کلمه اسم اعظم است. من درصحت آن شك کردم ودردل خود گفتم: بارخدایا اگر این کلمه اسم اعظم است بعد از ساعتی ده دینار طلا برای ما بفرست تا آن را صرف دعوت درویشان کنیم. همین‌که این دینارهای ده‌گانه‌را دیدم غشی برمن عارض شد.

همین خادم بقعه، مدتی پس از این واقعه برایم حکایت کرد که درخواب کسانی‌را می‌دیدم‌که گمان می‌کنم ملائك وفرشتگان بودند و به‌من می‌گفتند به‌فلانی اسم اعظم عطا کردیم وحال‌آن‌که مرا به‌نام می‌خواندند. ازسر رشك و غیرت گفتم فلانی‌را اسم الله‌الاعظم عطا می‌کنید وبه‌من نمی‌کنید. گفتند که او در راه خداوند متعال مجاهدت بسیار کرده

است وتو آن مجاهدت‌ها ننمودی، اگر توهم مجاهداتی چون او نمایی، توراهم آن‌چه به‌او دادیم خواهیم داد. پس ولی‌را چون اسم الله‌الاعظم دهند، اسم وکنیت خویش‌را درغیبت بداند واسامی روحانیان و جنتیان وملایك‌را نیز بشناسد. (ص۸۵ فوایح‌الجمال)

ودر صفحهٔ ۸۷ همین کتاب آورده است که «افتحبحنین» به‌معنای افتح به‌حنین است واگر گفته شودکه معنای آن‌کلمه چگونه ممکن است افتح بحنین باشد گوئیم ما آن‌را به‌ذوق خود دریابیم. ومطالبی راجع به‌کیفیت این‌کلمه آورده است که خلاصه‌اش این است که ما دائم ذکر خدای تعالی گوئیم تا آن ذکر در قلب جایگزین شود و هرگاه از ذکر ساکت شویم وارادات قلبی زیادت گیرد و عظمت وکبریا و حضور و محاضره صفات جلالیّه وجمالیّه فزون شود وهرآن تشنگی وعطش به رسیدن به‌مقام بالاتر زیاده‌گردد وجهت الحاق به‌آن عظمت وجلال ناله‌ای ازدل برآید چون حنین ناقه واسب واین معنای افتح بحنین است. واین است بیان آن‌که اسم اعظم برای هرکس به‌اندازهٔ یقین ومعرفتش به‌منازل جمال ومحاضر جلال تعیین می‌گردد.

درخلاصة المناقب نورالدین بدخشی آمده است: وآن قدرت که همت نام دارد به‌حقیقت اسم اعظم است. زیراکه حق تعالی به‌هر سیّاری اسمی از اسماء عظام خود هبه می‌فرماید تا به آن اسم طیّار گردد. که: «الانسان یطیر بهمته والصوفی لاتجاوز همته قدمه». زیراکه یك قدم صوفی در مکان است وقدم دیگرش درلامکان. واسم اعظم مرکب است از جمیع آیات وموجود در جمیع بینات. پس هرموجودی حرفی از حروف اعظم باشد. واین فقیر (ای نورالدین جعفرالبدخشی) از حضرت سیادت پرسیدکه اسم اعظم کدام باشد؟ جواب فرمودکه «الله». پس عرضه داشته آمد که این فقیر را چنین لائح شده است که اسم اعظم «بسم‌الله» است. گفت: آری هردو متحد باشد. وباز این فقیر عرضه داشت که‌کثرت حروف در اسم اعظم شاید که به‌سبب قصور باشد. تبسم نمود و فرمود که چنان بود. فلاجرم اسم اعظم هرسیاری، بلکه هرشیئی از اشیاء به قدر

مرتبهٔ او باشد. و در روز پنج شنبه که پانزدهم ماه شعبان بود، به‌تاریخ سنهٔ سبع وثمانین وسبعمائه در قصبهٔ سرای سالی ذکر اسم اعظم رفته بود وچیزی نوشته شده. ودرشب جمعه شانزدهم باشد حضرت سیادت درواقعه دیده آمد. فرمودکه باید به‌سعی بـلیغ به‌حقیقت اسم اعظم رسیده شود تا عظمت او مشهود گردد، زیرا که درآن وقت‌که اسم اعظم بر من کشف گشت، چنان عظیم دیده آمد، که من یك انگشت او بودم. واین کـلام اشارت باشد به‌آن حدیث‌که مصطفی صلی‌الله علیه وسلم فرمود کـه: «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء».

(فوایح‌الجمال ص ۲۹۵)

ابراهیم ادهم «مردی‌را دید اندر بادیه ونام مهین حق اورا بیاموخت وبدان خدای‌را بخواند. و خضر را دید علیه‌السلام گفت برادر من داود تورا نام مهین بیاموخت. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ص ۲۵ وطبقات‌الصوفیه سلمی ص ۳۵ و ص ۳۴). ـ کسی نزد ابویزید بسطامی آمد وازنام مهین حق از او پرسید. ابویزید اورا گفت مرا به‌نام کوچك حق راهنمایی کن تا من تورا اسم اعظم آموزم. سائل حیران فروماند. پس بایزید او را گفت همه اسماءالله بزرگ‌اند (فوایح‌الجمال ص ۸۴). ـ گفته‌اند: اسم اعظم خدای تعالی اسمی است که درتو حالت تعظیم ایجاد کند، و دلت‌را بدو پیوندد، وهرچه درآن حالت از او خواهی استجابت فرماید. ومشهور آنست‌که اسمی است معیّن که خدای تعالی به‌هرکه از خاصان درگاه خود خواهد بیاموزد. بندنیجیی گفته است که اکثر اهل علم اسم «الله» را اعظم دانند. ونوری‌اسامی «الحّی والقیّوم» را اسم اعظم دانسته، و گوید ازاین جهت در قرآن مجید فقط در سه‌جا ذکر شده است: در سورهٔ بقره وآل‌عمران وطه. (فوایح الجمال حاشیهٔ ص ۱۴۳). ـ

جعفر صادق و جنید و دیگران‌گفته‌اند: اسمی است از اسامی خدای تعالی‌که چون بنده‌ای آن‌را خواند چنان مستغرق شودکه در فکرش جز خدای نگنجد واز غیر اوبه‌کلی منقطع گردد. ودراین حال هرچه خواهد مورد اجابت قرارگیرد. وابونعیم درحلیةالاولیا آورده است‌که از ابایزید

بسطامی پرسیدند اسم اعظم کدام است؟ گفت: آن‌را حدی محدود نیست، وآن فراغت دل است به‌وحدانیت حق، وچون در چنین حالتی باشی هراسمی‌که گویی همان اسم اعظم است. وابوسلیمان دارایی گفت: ازیکی از مشایخ پرسیدند اسم اعظم کدام است؟ گفت دلت‌را می‌شناسی؟ گفت آری. گفت اگر دیدی که بدان روی آوردی و در خود رقتی یافتی و خدای تعالی هم حاجتت‌را برآورد بدان‌که آن اسم اعظم است. از ربیع سائح پرسیدند از اسم اعظم گفت بنویس: «بسم‌الله الرحمان الرحیم.»
(فوایح‌الجمال حاشیهٔ ص۱۴۴)

حاصل کلام آن‌که: به‌زعم صوفیان اسم اعظم‌که آن‌را به‌صورت نام مهین حق ونام اعظم ونام سنی‌هم آورده‌اند یکی از اسماء الله است، بااین تفاوت‌که اسم اعظم جامع جمیع خواص سایر اسامی است. اسمی است‌که مفتاح همه بستگیها وکلید همهٔ معضلات ومشکلات عالم است با ذکر این اسم هرمقصودی برآورده می‌شود، وهرگرهی باز می‌گردد. درهای بسته را با آن گشایند وامور غیرممکن‌را ممکن کنند. معجزات انبیاء و کرامات اولیا از برکت این اسم است. اسم اعظم چون جامع جمیع صفات اسماء جلاله وجماله است، قهر وغلبهٔ انبیاء واولیا بردشمنان و لطف و عنایتشان به‌دوستان ازبرکات آن اسم است. فقط انبیاء ورسل واولیاء و اقطاب و مردان کامل وبه‌حق پیوسته، شایستگی فراگرفتن آن‌را دارند. وجز با مجاهدت بسیار وصدق واخلاص واقعی به‌آن دست نتوانند یافت. همین‌که اتصاف به‌حق حاصل شد وتخلّق به‌اخلاق الله دست داد می‌توان از این‌اسم سترك بهره‌مند شد.

اما دراین‌که اسم اعظم کدام یك از اسماء الله است اختلاف است. بعضی آن‌را اسم «الله» وبرخی کلمه «هو» وجمعی اسم «صمد» وگروهی اسماء دیگر خدای‌را اسم اعظم دانسته‌اند. اما مردان کامل که بدرجهٔ ولایت رسیده‌اند هرکدام نسبت به‌نوع مجاهدات واستعداد ذاتی خود به‌یکی ازاین اسامی‌که به‌صورت وارد قلبی یا تلقین ازپیغمبری اولوالعزم آشنایی پیدا می‌کنند. در آثار صوفیان وشرح احوال اولیاءالله بسیار

دیده می‌شود که پس از مجاهدات طاقت‌فرسا این اسم را از خضر یا داود یا یکی از انبیاء مرسل گرفته‌اند. و ظاهراً خود اولیاءالله هم می‌توانسته‌اند این اسم‌را به‌مریدی‌که باید به‌مقام ولایت رسد تلقین کنند. وچه‌بساکه مریدان پس از گذشتن از عقبات صعب سلوك این نام را از مراد خود خواسته‌اند و آنان به‌علت نقصی که هنوز در او مشاهده می‌کرده‌اند به‌نحوی از انحاء از دادن آن سرباز زده‌اند.

ازجمله حکایتی است‌که در اسرارالتوحید به‌ابوسعید ابوالخیر ودر تذکرةالاولیاء به‌یوسف بن حسین رازی نسبت داده شده است‌که یوسف بن حسین از مراد خود ذوالنون مصری اسم اعظم‌را طلب کرد و او پس از آن‌که نیم‌سال مرید خودرا معطل کرد به‌وی گفت: «هیچ حاجتی‌هست؟» گفت بدان آمده‌ام تا اسم اعظم به‌من‌آموزی. یك‌سال دیگر هیچ نگفت. بعد از آن کاسه‌ای چوبین سرپوشیده بدو داد وگفت از رود نیل بگذرد در فلان جایگاه پیری است، این کاسه بدو ده وهرچه باتو گوید یاد گیر. یوسف‌کاسه برداشت وروانه شد. چون پاره‌ای راه برفت، وسوسه در وی پدید آمدکه دراین کاسه چه باشد که می‌جنبد. سرکاسه بگشاد موشی بیرون جست وبرفت. یوسف متحیر شد، گفت اکنون کجا روم؟ پیش این شیخ روم یا پیش ذوالنّون؟ عاقبت پیش آن شیخ رفت باکاسهٔ تهی. شیخ چون اورا بدید تبسمی بکرد وگفت: نام‌بزرگ خدای ازوخواسته‌ای؟ گفت آری. گفت ذوالنون بی‌صبری تو می‌دید، موشی به‌تو داد. سبحان‌الله موشی نگاه نمی‌توانی داشت، نام اعظم چون نگاه داری. یوسف خجل شد وبا مسجد ذوالنون بازآمد. ذوالنون‌گفت: دوش هفت‌بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم به‌تو آموزم، دستوری نداد، یعنی هنوز وقت نیست. پس حق تعالی فرمود که اورا به‌موشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود[1].

(تذکرة الاولیاء ج ۱ ص ۳۱۷)

۱ــ جهت شرح‌حال یوسف بن حسین رك: طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۸۳ ورساله قشیریه ص۲۲ وترجمه آن ص۶۱ وطبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله انصاری ص۲۲۵ وتذکره الاولیاء ج۱ ص۳۱۶ وکشف‌المحجوب ص۱۷۱ وشذرات‌الذهب ج۲ ص۲۴۵

اما درمثنوی: جمیع اسماء الله را که اسم اعظم نیز یکی ازآن‌ها بود خدای‌تعالی به‌آدم ابوالبشر بنمود واین آدم که در تصوف همان آدم حقیقی وانسان کبیر نام دارد اجازت یافت تا آن‌را به‌اهلش بیاموزد.

آدمی را او به‌خویش اسماء نمود دیگران‌را زآدم اسما می‌گشود
(نی، ج۱، ص۱۱۸، س۱۹۴۳) (علا، ج۱، ص ۵۱ س۱۱)

واحد کالالف کبود آن ولی بلکه صد قرن است آن عبدالعلی
خم‌که از دریا درو راهی شود پیش او جیحونها زانو زند
خاصه این دریا که دریاها همه چون شنیدند این مثال و دمدمه
شد دهانشان تلخ ازین‌شرم وخجل که قرین شد نام اعظم با اقل
(نی، ج۶، ص۲۷۲، س۲۱۲) (علا، ج۶، ص ۵۵۱، س۱۲)

اسم اعظم مفتاح همهٔ رموز است ودارندهٔ آن با این اسم همه کار غیرممکن‌را می‌تواند ممکن‌کند. آصف برخیا تخت بلقیس‌را به‌وسیله این اسم به‌یك طرفةالعین برای سلیمان حاضر کرد. عیسی مسیح مردگان را به‌برکت این اسم زنده می‌نمود معجزات سایر انبیاء وکرامات اولیای حق همه از برکت وجود این اسم صورت می گرفت.

گفت عفریتی که تختش را به فن حاضر آرم تا تو زین مجلس شدن
گفت آصف من به اسم اعظمش حاضر آرم پیش تو در یك دمش
گرچه عفریت اوستاد سحر بود لیك آن از نفخ آصف رو نمود
حاضر آمد تخت بلقیس آن زمان لیك زآصف نه ز فن عفریتیان
(نی، ج۴، ص۲۳۲، س۹۵۳) (علا، ج۴، ص۳۴۸، س۹)

شرط داشتن اسم اعظم یابه‌قول مولانا نام سنی، مجاهدات بسیار و اتصاف به‌حق وتخلق به‌اخلاق او است، که نتیجهٔ آن انفاس قدسی وخوی ملائك وحصول مراتب کمال الهی است، چنان‌که عیسی علیه‌السلام به‌رفیقی که از او اسم اعظم تقاضا می‌کرد فرمود:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق استخوان‌ها دید در حفرهٔ عمیق
گفت آن همراه آن نام سنی که بدان تو مرده زنده می‌کنی
مر مرا آموز تا احسان کنم استخوان‌ها را بدان با جان کنم

گفت خامش کن که‌آن‌کار تونیست
لایق انفاس و گفتـار تو نیست
کان نفس خواهد ز باران پاك‌تر
وز فـرشته در روش دراك‌تـر
عمرهـا بایست تـا دم پـاك شد
تـا امیـن مخـزن افـلاك شد
خودگرفتی این‌عصادر دست‌راست
دست را دستان موسی از کجاست
(نی، ج۲، ص۲۵۴، س۱۴۱)
(علا، ج۲، ص۱۵۸، س۱۲)

اسم اعظم دمی چون دم عیسی علیه‌السلام خواهد که توأم بـا عشق الهی گردد تا اثر کند. مسیحا نفسان ازخـود خالی شده‌انـد و سراسر وجودشان از عشق الهی پرشده است، خودرا در غرقاب این عشق فنـا کرده‌اند و در سر آن ماسوی اللهرا وداع گفته‌اند تا توانسته‌اند از این اسم وبرکات آن بهره‌مند شوند.

عـام می‌خوانند هـر دم نام پاك
این عمل نکند چو نبود عشقناك
آنچه عیسی کرده بود از نام هو
مـی‌شدی پیـدا ورا از نـام او
چونکه با حق متصل گردید جان
ذکر آن اینست و ذکر اینست آن
خالی ازخودبود وپرازعشق‌دوست
پس ز کوزه آن تلابد که دروست
(نی، ج۶، ص۵۵۵، س۴۵۳۸)
(علا، ج۶، ص۶۴۸، س۵)

جهت مزید اطلاع از اسم اعظم ر ـ ك: اصول کافی ج ۱ ص ۲۵۳ به‌بعد ونهایةالادب نویری ج۵ ص ۳۳۵ تا ۳۳۹ والفرق بین‌الفرق ص ۵۵ وابولفتوح چاپ دوم ج ۱ ص ۳۸۶ وکشف‌الحقایق ص ۶۳ وافلاکی ص ۴۷۱ و فوایح‌الجمال ص ۱۳۵ تا ۱۶۹ و شرح شطحیات ص ۱۲۵ و نیز ر ـ ك: ذیل کلمات **اسم و اسماءالله** دراین کتاب.

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است به‌وصفی که اعتبار ذات به‌آن وصف موقوف امری به‌غیر ازمحض ذات نباشد، اما شاید که به‌تعقل غیری موقـوف باشد، همچو صفت علم که موقوف است به‌اعتبار معلوم و عالم علیحـده. یا آن که موقوف به‌اعتبار غیری نباشد چون صفات حیات کـه اتصاف ذات

به‌آن موقوف اعتبار غیرذات او نیست. (مرآة العشاق).

اسماء سبعه

به‌فتح اول، نام‌های هفت‌گانهٔ خدای تعالی. ــ از جمله اسماء الله هفت اسم، حیّ وعالم ومرید وسمیع وبصیر ومتکلم وقادر است که به «ائمةالاسماء» مشهورند. و مراد از لفظ ائمه و اطلاق آن براین اسماء، ازآن جهت است که اسماء دیگر خدای تعالی نسبت به‌آن‌ها چون مأموم‌اند که احتیاج به‌امام دارند. ونیز از این جهت است که کثرت اسماء وامکان وقوع تنازع بین آن‌ها اقتضای امامی می‌کند که آن‌ها را تعدیل کند و هریك‌را درجای خود قراردهد. لذا این «ائمة الاسماء» را نیز امامی‌است که درواقع امام اعظم ورئیس اقدم است و «به‌اسم اعظم» موسوم است‌که جامع جمیع اسماء الله است وآن اسم «الله» است‌که اسم ذات است موصوف به‌جمیع صفا ت وکمالات. و تفصیل این مطلب درکتب اصحاب موحدین خاصه درکتاب «الجداول» مشهور به«الرقائق» از شیخ‌اعظم محیی‌الدین بن‌العربی قدس‌الله سره آمده است وهرکس‌که ارادهٔ تحقیق بیشتر دارد به‌آن رجوع نماید. (جامع‌الاسرار ص۱۳۳)

ابن عربی گوید: ظهور اسماء الحسنی در عالم واضح وآشکار است وحصول به‌آن‌ها بستگی به‌آثار واحکام آن‌ها دارد نه‌به‌ذات‌آن‌ها وبه‌رقایق آن‌هابسته است نه‌حقایقشان. این اسماء بسیار است و «ائمة الاسماء» مقدّم برتمام آن‌ها است وبرهستی ومابقی اسماء مسلط‌اند. «اسماء ائمه» چون امام است که مقدّم وجامع اسماء دیگرند واسماء الله دیگر در قبال آن‌ها چون مأمومند. «ائمة الاسماء» شرعاً وعقلا هفت عدد است که بقیهٔ اسماءالله تابع آنها وآن هفت عبارتند از: ۱ــ حیّ، ۲ــ علیم، ۳ــ مرید، ۴ــ قایل، ۵ــ قادر، ۶ــ جواد، ۷ــ مقسط، اسم حی امام و مقدم برهمه‌است واسم مقسط مؤخر همه وآخرین آنها است. امام مقدم برهمهٔ این اسماء اسم «الله» است‌که جامع همهٔ معانی اسماءالله است ودلالت برذات کند وازحیث

وضع نیز جامع اسماءالله است.
(فتوحیات مکیّه به‌نقل از نصّ‌النصوص ج ۱ ص ۱۲۵).
صفات واسماء مترتبه بر کمالات اگرچه غیرمتناهی‌اند، اما آن‌ها را اصول وارکانی است. اصول صفات سبعیه، حیات و علم وقدرت واراده وکلام وسمع وبصراست که موجب اسماء سبعه‌اند که عبارتند از الحّی، العالم، القادر، المرید، المتکلم، السمیع، والبصیر. پس مظاهر آن‌ها یعنی مظاهر اسماء و صفات واصولی ناگزیر مانند آنها است. وازاین‌جا مظاهر معنویهٔ سبعه از آدم ونوح وابراهیم و موسی وداود و عیسی و محمد صلی‌الله علیه وآله وسلم پیدا می‌شود. وکبار مظاهر هفت‌گانهٔ صوری از شمس و مشتری ومریخ و زحل وزهره وعطارد وقمر. وسپس ملائکهٔ هفتگانه که انبیاء مظاهر علوم و معارف آنهایند و همچنین اقالیم سبعه و زمین‌های هفت‌گانه وطوایف سبعه و هفت دوزخ وایام سبعه وسایر سبعیات دیگر. واین از آن جهت است که عالم صورت با عالم معنی‌مطابقت داشته باشد وعالم معنی با عالم صورت تطبیق کند وهردوآن‌ها مطابق عوالم الهیّه و حضرات ربانیّه باشند. پس بدان که افلاك سبعیه نیز مظاهر اسماءالله‌اند، به‌این ترتیب: فلك مشتری مظهر اسم‌العلیم است ومریخ‌مظهر اسم القهار وشمس مظهر اسم‌النور و فلك زهره مظهر اسم‌المصوّر وفلك عطارد مظهر اسم‌الباری و فلك قمر مظهر اسم‌الخالق و هم‌چنین انبیاء هفت‌گانه نیز هرکدام مظهر اسمی از اسماء سبعیه‌اند، ازاین قرار: آدم مظهر اسم‌الحی است ونوح مظهر اسم المرید وابراهیم مظهر القادر وداود مظهر السمیع وموسی مظهر اسم المتکلم وعیسی مظهر البصیر و محمد صلی‌الله علیه وآله وسلم مظهر اسم العلیم است. پس اوصاف اسماء سبعیهٔ آلهیه منطبق است برستارگان هفتگانه وانبیاء سبعه و اقطاب سبعه وافلاك سبعه.
(نص‌النصوص ج۱ ص۲۸۲ به‌بعد)

خلاصهٔ نظر عارفان: ازاین اصطلاح آنست که هفت اسم از اسماءالله، که از لحاظ عدد نامتناهی‌اند برسایر اسامی برتری دارند که آن‌ها را ائمة الاسماء نیز می‌نامند وآن‌ها مظهر هفت‌صفت از صفات الهی‌اند که ابن

عربی آنهارا حیّ وعلیم ومرید وقایل وقادر وجواد ومقسط دانسته و سید حیدر آملی، حی وعالم ومرید سمیع وبصیر ومتکلم وقادر می‌داند. این اسماء درمیان اسماء لایتناهی الهی حکم امام‌را دارند وآن دیگران مأموم آنها محسوب می‌شوند، واین تناسب به‌علت کثرت اسماءالله وامکان تنازع بین آن‌ها ملحوظ شده است. کلمه «الله» ازآن‌جا که جامع جمیع اسماءالله است در واقع امام وپیشوای این اسماء سبعه محسوب می‌شود. پس اسماءالله مظاهر صفات هفتگانه‌اند که برهستی وکلّ عوالم حاکم است که عبارت باشند از صفات حیات وعلم وقدرت واراده وتکلم وسمع وبصر. مظاهر معنوی انبیاء سبعه‌را که عبارتند از آدم ونوح وابراهیم وموسی وعیسی و محمد صلی‌الله علیه وآله وسلم، ومظاهر معنوی کواکب هفتگانه را که شمس ومشتری ومریخ وزحل وزهره وعطارد باشند باید دراین اسماء و صفات جستجو کرد. به‌طور کلی مظاهراوصاف اسماء سبعه الهی عبارتنداز هفت‌فلك وهفت‌کوکب وانبیاء سبعه واقطاب سبعه که هستی بدان قائم‌است ر ـك: اسم. اسماءالله. اسم اعظم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اشارت

به‌کسر اول در لغت به‌معنای رمز وفرمان بردن وفرمود (کشف اللغات) وبا الفاظ اندك معانی بسیار بیان کردن است (مفاتیح‌العلوم ص۷۶). ودراصطلاح اشارت چیزی است‌که مخفی وپنهان باشد، وبه‌علت لطافت معنا به‌عبارت درنیاید. وایماء اشارت‌کردن است به‌حرکت عضوی از اعضای بدن. (اللمع ص۳۳۷) اشارت اخبار غیر است از مراد بی‌عبارت لسان (جلابی ص۵۰۰) ــ اشارت پیوسته با قرب وحضور قلب بنده‌است. (ضمیمۀ تعریفات ص۲۴۳)

علم خواطر ومشاهدات ومکاشفات را اختصاص است با آن‌که اورا علم اشارت خوانند. واورا از بهرآن به‌این نام مختص کردند که به‌آنچه اورا پدید آید ممثّل و مکیّف و محدود نیست تابه‌تمثیل یا به‌تکیف‌تا تحدید

معلوم آید. پس در سر اوچیزی پدید آید که معنای آن پدید آمدهٔ حق باشد نه پدید آمدهٔ غیر حق. وعلم اشارت علمی است‌که صوفیان به‌آن متفردند، یعنی ایشان را است ودیگران را نیست. وتا علمهای دیگر حاصل نکنند به‌علم اشارت نرسند، از بهرآنکه تاصدق مشاهده نباشد صفوت سِرّ نباشد، وتا صفوت سرّنباشد صحت اشارت نباشد. پس‌صوفی به‌حقیقت آن باشد که عالم‌ترین اهل خویش باشد، چون به‌علم اشارت مشغول گردد و جمله علوم حاصل نکرده باشد، انفاس اوهمه خطا افتد، وخطا در این‌باب عظیم‌تر است.

واز بهر آن این علم را اشارت خواندند که مشاهدات دل ومکاشفات سِرّ را از او عبارت نتوان کردن، که مشاهدات دیدار بود ومکاشفات گشایش. یعنی آن‌چه دل بیند تا بر سرگشاده نگردد به‌حقیقت از او عبارت کردن درست نیاید. وآن‌را نشناسد مگر کسی که به‌آن احوال نزول کرده باشد وبه‌آن مقام‌ها فرود آمده باشد. یعنی چون این مشاهدات ومکاشفات به‌حقیقت به‌عبارت درنیاید اورا به‌منازلات ومواجید توان شناخت، وهر کسی‌که اورا ازاین مواجید ومنازلات بهره نیست اگر اورا به‌آن اشارت کنند یا پیش او عبارت کنند درنیابد.

(شرح تعرّف ج۳ ص۷۷ به‌بعد به‌اختصار)

در کلمات قصار باباطاهر آمده است: اشاره به‌حقیقت معرفت کفر است، واشاره به‌خود معرفت انکار است واشاره به‌حقیقت شرك. لحظات با امتحان مقرون است، وخطرات باافتنان، واشارات با بلیّات همراه است. هرکه با علم ودانایی به‌حق اشارت کند سالم ماند، وهرکه باعلم ودانایی به‌او اشارت کند ظفریابد. اما هرکه به‌معرفت به‌او اشارت کند به‌کفر گراید. هلاکت اهل اشارت ازدو جهت است: یکی اشاره به‌معلوم پیش‌از اشاره، ودیگر اشاره به‌مجهول بعد از اشاره. اشاره به‌دور از جهل است وبه‌نزدیك ازکمی معرفت وشناخت. اشاره به‌حق شرك است و بـه حقیقت هلاکت، وبه‌معرفت حجاب. اشاره یعنی نفی عبارت، پس چون عبارت در میان آید اشارت نهان شود. اشارت به‌علم کار صالحان است، واشاره به

حقیقت عمل مریدان، واشارت به‌حق فعل مشایخ ومرادان، واشاره به‌نفی کار عارفان. اشاره به‌معقول باعث تحیر است، وبه‌مفهوم دهشت، وبه‌معلوم بهت. (کلمات قصار باباطاهر ص۷۵)

اشارت آنست که برمتکلم کشف آن پوشیده‌است، به‌عبارتی لطیف اعلام کند. رودباری گوید که: «علمنا هذا اشارات.فاذا صار عبارة‌خفا».حقیقت اشارت لمعان نور خطاب خفی لطیف ازحق در لباس سِرّ نزد هجوم وجود در دل. کنایت کند عارف ازآن به‌لسان حقیقت از معدن وصلت اهـل حضرت را، تا اشارت کند بدان ازکشف در بسط روح روح حاضرۀشاهدۀ ناطقه از حق بحق. (شرح شطحیات روزبهان ص ۵۶۰). ـ جنید گفت: هرکرامعاملت برخلاف اشارت بود او مدعی است وکذاب است. (تذکرة الاولیاء ج ۲ ص۲۴)

خلاصه: آن‌چه مشهود است غرض صوفیان از اشاره این است‌که، ظاهراً بیان بسیاری از مسایل عرفان به‌وسیلۀ عبارت امکان‌پذیر نبوده‌است وشیخ مرّبی نسبت‌به‌استعداد مرید فقط به‌آن مسایل اشارتی می‌کرده است تا مرید آن‌را درك کند. وهمانطورکه سید حیدر آملی گوید: در مقام مشاهده وکشف، باب مباحثه وجدال بسته است چه‌بیان کشفیات وذوقیات دروعاء عبارت نمی‌گنجد (جامع‌الاسرار ص۲۹). ناچار موحدین و اهل حقایق در مسائلی مانند مسئلۀ توحید وبیان آن، از آنجا که عبارات و جملات درمقام توضیح نارسایند به‌اشاراتی مانند: «التوحید اثبات القدم واسقاط الحدث». یا «التوحید اسقاط الاضافات». یا «التوحید اثبـات الاحکام والصفات ونفی المعانی عن‌الذات». یا «التوحید نسیان ماسوی التوحید» (جامع‌الاسرار ص۷۵) بسنده کرده‌اند. بدیهی است که اهل معرفت به‌این گونه اشارات که در آثار صوفیان فراوان است واقفند وآن‌را به‌خوبی درك می‌کنند.

اما در مثنوی: مولانا نیز معتقد است که اشارات واصلان تفسیر و توضیح اسراری است‌که بیان‌آن‌ها درحوصلۀ عبارات وجملات نمی‌گنجد. توجه به‌این اشارات ودرك آنها، راه را برسالك می‌گشاید، وبار اورا در

طی منازل سلوك سبك‌تر می‌کند.

خواجه چون بیلی بدست بنده داد / بی‌زبان معلـوم شد او را مـراد
دست همچون بیل‌اشارتهای اوست / آخر اندیشی عبارتهـای اوست
چون اشارتهاش را بـر جان نهی / در وفای آن اشارت جان دهـی
پس اشارتهای اسـرارت دهـد / بار بـردارد ز تو کارت دهـد
حاملـی محمول گـرداند تـرا / قابلـی مقبـول گـرداند تـرا
قابـل امـرویـی قـایل شـوی / وصل جویی بعد ازآن واصل‌شوی
(نی، ج۱، ص۲۵، س۹۳۲) / (علا، ج۱، ص۲۵، س۱۲)

از اشارت‌های کاملان نباید سرتافت، چون مشایخ بیان هر نـوع مطلبی برایشان میسر نیست. چه بسا افشاء سِرّی از اسرار باعث گرفتاریهای بسیار وگیرودارهای بی‌شمار شود چنان که برای حسین بن منصور حلاج وعین‌القضاة همدانی وسهروردی مقتول وصدها صوفی کامل دیگر شد، وچه بسا که سبب ضلالت وگمراهی دیگران شود. پس شیخ ناگزیر است که بسیاری از مطالب را به‌مرید مستعد با اشارت قلبی بفهماند، وبر مرید است که این اشارات را به‌جان بپذیرد واگر لازم‌الاجرا است دربجاآوردن آن حداکثر سعی‌وکوشش ومجاهدت را به‌جا آورد.

زاندرونم صد خموش خوش نفس / دست برلب میزند یعنی کـه بس
خامشی بحرست وگفتن همچوجو / بحـر می جوید ترا جو را مجو
از اشارتهـای دریـا سرمتـاب / ختم کن والله اعلـم بـالصـواب
(نی، ج۴، ص۳۹۹، س۲۵۶۱) / (علا، ج۴، ص۳۷۷، س۲۳)

اشارات کاملان همیشه با فتوح باطنی وگشایش درونی همراه‌هست، وتوجه به‌این اشارات راه وصول را سهل‌تر وآسان‌تر می‌کند. مانندا‌شارات رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم که نمونۀ کامل انسان کبیر و آدم حقیقی وخاتم انبیاء بود. وفرزندان او وائمۀ اطهار که صاحب‌ولایت‌مطلقه وخاتم‌الولایه‌اند. توجه والتفات به‌اشارات آنان که سپهسالار موجودات‌و زبده خلایق‌اند با فتوح درفتوح وگشایش درگشایش همراه است.

هست اشارات محمد (ص) المراد / کل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

صد هزاران آفرین بر جان او / بر قدوم و دور فرزندان او
آن خلیفه زادگان مقبلش / زاده‌اند از عنصر جان و دلش
گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند / بی‌مزاج آب وگل نسل وی‌اند
شاخ گل هرجاکه روید هم گلست / خم مل هرجاکه جوشد هم ملست
گر ز مغرب برزند خورشید سر / عین خورشیدست نه چیز دگر
(نی، ج۶، ص۲۸۵، س۱۷۴) / (علا، ج۶، ص۵۵۴، س۲۱)

جهت مزید اطلاع دربارهٔ این اصطلاح ر.ك: تعریفات ص۲۱ و کشّاف ص ۷۴۹ ویواقیت‌العلوم ص ۲۴ به‌بعد ونفایس‌الفنون ج۲ ص۵۴ وشرح تعرف ج۳ ص۷۷ تا ۸۲ وشرح کلمات قصار باباطاهر ص ۶۳ تا۶۸ وشرح شطحیات ص ۵۶۰ ورسایل جوانمردان ص۱۳ تا ۱۷ و۷۲ و۷۳.

اشتباه



به‌کسر اول، درلغت به‌معنی پوشیده شدن کار برکسی (کشف‌اللغه) است ودر اصطلاح صوفیان: اشکال حال اندر دوطرف حکم حق وباطل است (کشف‌المحجوب ص۵۰۰) ـ مولانا فرماید:

اشتباهی و گمانی در درون / رحمت حقست بهر رهنمون
(نی، ج۱، ص۱۵۴ س ۲۵۵۴) / (علا، ج۱، ص۶۶، س۲۱)

اشتیاق

به‌کسر اول درلغت بمعنای آرزومندی (کشف‌اللغه). ودراصطلاح: انجذاب باطن‌المحب الی‌المحبوب حال‌الوصال لنیل‌زیادة اللذة اودوامها (تعریفات ص ۲۱). ـ کمال انزعاج را گویند در میل کلی، و طلبی‌تمام وعشقی مدام، به‌طریقه‌ای‌که یافت ونایافت یکسان‌شوند، نه‌دریافت ساکن، ونه‌درنایافت زیاد، بلکه حالی سرمد الی‌الابد. واین مرتبه‌ای است‌نه در اتصال مشاهده ونه درافتراق مجاهده. (فرهنگ مصطلحات‌عرفا ص۴۳). ـ

کمال انزعاج دل‌راگویند به‌میل اصلی به‌سوی مبدء اولی، واین شوق‌را مراتب است. چون میل دل به‌مرتبه‌ای رسد که به‌هیچوجه طالب درسلوك طلب به‌هیچ چیز مقید نگردد و تردد خاطر واضطرابش همیشه روزافزون باشد وبه‌نیل هرمرغوبی وبه‌تعرض هیچ مکروهی مقید نشود، اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر وایمان هردو گرپیش آیدش در پذیرد تـا دری بگشایـدش
اینچنین بایـد طلب گر طـالبی تو نه ای طالب به دعوی راغبی

نی، ج۴ ص ۴۷۲ س۳۲۸۱ علا، ج ۴ ص ۴۱۲ س ۲

واین شوق وطلب به‌مرتبه‌ای رسدکه ملاحظه رغبت و شوق‌را در جانب معشوق به‌کمال یابد واین‌طور شوق گاهی به‌لباس عاشقی گاهی به‌عنوان معشوقی ظاهرگردد ودرمرتبهٔ طور سِرّی وروحی باشد. بیت:

همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت
شده بی‌قرار ومجنون زتو شوق و آرزوهم

وچون این شوق درکمال خود به‌رنگ عشق برآید چنان‌که عاشق را وصل وهجران یکسان بود وکفر وایمان به‌یك عنوان. مجنون لیلی‌را همیشه باخود بلکه یك‌روح به‌دو بدن تعلق داند و مطلقاً وجود خود را جدا نداند وغیر معشوق در سراپای وجود خود نیابد واین در نهایت طور خفی باشد. بیت:

وما بین شوق و اشتیاق فنیت فی تـول بخطـر او تجـل بحضرة
(مرآةالعشاق)

ابوعثمان حیری گفت: به‌قدرآن‌که به‌دل بنده از خدای تعالـی سروری رسد بنده را اشتیاق پدید آید.وبه‌قدرآن که بنده از دورماندن او واز راندن او می‌ترسد بدو نزدیك شود. (تذکرةالاولیاء ج۲ ص ۶۱). ـ ر ـ ك: شوق.

اشراف

به‌کسر اول در لغت به‌معنای بلندشدن، ونزدیك شدن، واز بالا نگریستن، ومردان بلند قدر، آمده است (منتهی‌الارب). ودر تداول صوفیان فکر کسی‌را دریافتن، وآگاه‌شدن ازدرون‌کسی یا سِرّی بی‌وسایط عادی (لغت‌نامه) ـ نزد صوفیه عبارت است از ارتفاع وسایط، هرچند میان موجد وموجود وسائط کمتر واحکام وجوبش براحکام امکانش اغلب، آن شیئی اشرف. واگر وسایط اکثر میان وحی وحق، آن‌شیئی اخسّ. ازبهر همین عقل اول وملائکهٔ مقربین از انسان کامل اشرف باشند، وانسان از ایشان اکمل.

میان اشرف و اکمل تمیز است ترا کردم خبر دریاب نیکو
ملك اشرف بود ز انسان کامل ولی انسان کامل اکمل از او
(کشاف ص ۷۶۴)

مشرف‌الضمائر کسی است‌که خدای تعالی اورا برضمائر مردم‌مطلّع وآگاه گرداند، وبراو به‌اسم «الباطن» تجلی فرموده تا بربواطن خلق مشرف وبرضمائر و درونشان آگاه ومطّلع‌گردد (نص‌النصوص ص ۲۷۴).

حاصل کلام‌آن‌که: درمیان صوفیان به‌بسیاری از آنان برمی‌خوریم که از ضمایر اشخاص خبر می‌دادند، وافکار مریدان خودرا می‌خواندند، ویا آن‌چه دردل سایرین می‌گذشت برزبان می‌راندند. و در آثار آنان نیز به‌این‌گونه اعمال‌که آن‌را نوعی از کرامت می‌شمردند بسیار برمی‌خوریم، ازجمله دراسرارالتوحید حکایات بسیاری آمده است که ابوسعید ابوالخیر دارای هنر اشراف خواطر بود، و نیز در تذکرةالاولیاء وطبقات الصوفیه وسایر کتب مقامات ومناقب آنان حکایات بی‌شماری ازاین نحوه عمل‌که اغلب برکرامات آنان تعبیر شده نقل شده است. ابوالحسین نوری صاحبان اشراف ومطالعه‌را یکی از مقامات اهل نظر دانسته است. (طبقات الصوفیه سلمی ص ۱۶۹). وصاحب انیس‌الطالبین از مرشد خود و دیگران حکایات بسیار آورده است که اهل اشراف

بوده‌اند و نمونه‌ای ازآن در لغت‌نامه ذیل کلمه اشراف نقل شده است.

اشراق

به‌کسر اول، درلغت به‌معنای روشن وتابان شدن آفتاب و روز آمده است. (کشف‌اللغه) و در اصطلاح به‌حکمتی اطلاق می‌شودکه اساس وپایه آن برکشف وذوق نهاده شده است به‌خلاف‌حکمت مشّاءکه اصولش‌استدلال است، حکمت اشراقی حکمتی است که بردوپایهٔ استدلال و ذوق استوار است و فهم آن مستلزم آشنایی باحکمت مشایی ازیك‌سو ودارا بودن ذوق فطری و صفای ضمیر ازسوی دیگر می‌باشد. حکمت اشراقی ذوقی‌است درعین‌حال که استدلال وفلسفهٔ استدلالی را پایه و لازمهٔ خود به‌شمار می‌آورد. و ترتیب منظم عقل نظری و نیروی استدلال‌را اولین مرحله کمال طالب معرفت می‌شمارد. پس‌حکمت اشراقی‌حکمتی است‌که می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق با تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند ودرواقع برزخی است بین فلسفه وکلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی (مقدمهٔ مجموعهٔ سوم مصنفات سهروردی ص ۳۲). ـ حکمتی است که شهاب‌الدین یحیی سهروردی مقتول مبتنی برفلسفهٔ مشایی وتصوف اسلامی و شاید اندیشه‌های ذوقی ایرانیان قبل از اسلام وفلسفهٔ یونان به‌وجود آورد، وبه‌شهادت تاریخ به‌علت‌کوته‌نظری‌ظاهریان ومتعصبان جان خودرا برسرآن نهاد.

بحث درکیفیت این نوع تفکر از حوصلهٔ این کتاب خارج است ناگزیر برای توجه کلی به‌موضوع اشراق به‌سخنانی از شیخ اشراق و چند تن از صوفیان بسنده می‌کنیم. سهروردی گوید: اشراق الهی‌به‌نفوس فلکی سبب حرکات دائمی واستکمال اجرام آن‌ها است. (مجموعهٔ دوم مصنفات سهروردی ص ۱۶۹ حاشیه). ـ دیدن اشیاء چون تصویر در آینه به‌علت اشراق حضوری است (همان کتاب حاشیه ص۱۵۲) ـ شناسایی مجرّدات به‌وسیلهٔ اشراق عقلی است (همان کتاب حاشیهٔ ص ۱۲۹). جمله

عقول انوار مجرّد الهی‌اند. وعقل اول آنست که به‌وی وجود منتشی گشت ونور باری عز وعلا بروی اشراق کرد اشراق اولی.
(هیاکل‌النور مجموعهٔ سوم مصنفات شیخ‌اشراق ص۹۷)

اشخاص کریم ربانی را واسطه‌ای هست میان او وحق تعالی تـا مشاهدات انوار جلال الهی کند به‌واسطهٔ تاثیر اشراقی که موجب حرکت شود و هرحرکتی موجب اشراقی. پس تجدد اشراقات موجب دوام تجدد حرکات است و دوام تجدد حرکات معدّ دوام اشراقات است و دوام هردو سلسله موجب دوام حدوث حوادث درعالم سفلی است (هیاکل النور از همان کتاب ص۹۹). ـ اما جماعتی که صالح وفاضل باشند از جوار حق چندان لذت وراحت ومرتبت ومنفعت برایشان رسد، که هیچ چشم‌ندیده باشد و هیچ‌گوش نشنیده وازهیچ خاطر اختلاج نکرده، از مشاهدهٔ انـوار حق‌تعالی. هرگز ایشان را المی حاصل نشود وایشان‌را رجوع بود بابدن خویش چون ازتاریکی تن خلاص‌یابند اشراق نور حق برایشان آید. چیزها بینند که هیچ نسبت ندارد با دیدن چشم. (به‌اختصار ازهیاکل النور ـ مجموعهٔ سوم مصنفات شیخ اشراق ص۱۰۶)

رویم‌گوید: آثار بشریت محوکردن فناء سوداء نفس است دراشراق نور وحدانیت. (شرح شطحیات ص۱۸۶). شیخ روزبهان درتعریف تجلی که یکی از اصطلاحات صوفیان است آورده است: اشراق نور اقبال حق است بردل مقبلان. (شرح شطحیات ص ۵۰۰). و صوفیان را در اشراق انوار الهی سخن‌ها است که ذیل کلمه نور به‌آن اشارت می‌شود ر ـ ك: نـور.

اشراق حقیقی، عالم ارواح وروحانیات است که محل طلوع انوار روحانیه است وغرب آن عالم اجسام وجسمانیات است که موضوع افـول اشراق است. (جامع الاسرار ص ۲۶۵) و از افاضهٔ عقل کلی وحی تولد یابد واز اشراق نفس کلی الهام متولد شود. وحی زینت انبیاء است والهام حلیت اولیا. (ص ۴۵۰) جهت اطلاع براختلاف مشائین واشراقیون در معرفت‌الله رـ ك: (جامع‌الاسرار ص۴۷۹ به‌بعد).

خلاصه آن‌که: درنظر این‌طایفه جنبش فلك وعبادت ملك وپذیرش آدم همه وهمه بسته به‌اشراقات الهی است. واین اشراقات‌را درعالم حس اشراق حضوری، ودرعالم عقل اشراق عقلی، ونسبت به‌عقل اول اشراق اولی نامند، وآن‌چه در عالم ارواح و روحانیات صورت می‌گیرد اشراق حقیقی گویند.

صوفیان را نمازی هست‌که آن‌را نماز اشراق نامند و در بیان‌آداب تصوف آمده است: چون آفتاب برآید (سالك باید) دو رکعت نماز اشراق بگذارد. چون نماز اشراق گذارد جای‌را نگاه دارد واوراد نماز صبح تمام بخواند تا آن‌گاه‌که آفتاب بلند برآید (انسان کامل نسفی ص ۱۲۱) در احوالات مولانا آمده است‌که: مولانا پیوسته در قلب‌زمستان شدید‌که از غایت شدت سرما مردم جوان با پوستین گرد تنور و بخاری هنوز سرما یافتندی، ربرام مدرسه رفتی و تا سحرگاه با صدهزار ناله و آه تهجّد نمودی. بعد از نماز صبح از بام زیر آمدی، بعد از آن وضو تجدید کردی و نماز اشراق‌را تا ضحی وضحی را تا قرب ظهر گزاردی. (مناقب افلاکی ج ۱ ص ۱۹۸) ودرجای دیگر در ضمن شرح احوال مولانا آورده است: همچنان اوقات اتفاق چنان می‌افتاد که گویندگان از غایت مداومت سماع خسته می‌شدند. روز دوشنبه و اما پنجشنبه به مدرسه دیرترك می‌آمدند. حضرتش (مولانا) می‌فرمود: چون نماز عشاق دست نداد نماز اشراق بگذاریم وچند رکعت نماز کردی تا گویندگان می‌رسیدند وپا کوبندگان سماع می‌کردند. (مناقب افلاکی ص ۳۹۴) ــ **جهت مزید اطلاع از کلمه** اشراق رــك: **حکمت الاشراق ج۲ و۳** ورسایل جوانمردان وشرح شطحیات. **و نماز اشراق** در این کتاب.

اشفاق

به‌کسر اول در لغت به‌معنای کم‌کردن وترسیدن ومهربانی کردن (منتهی‌الارب) آمده واسم آن شفقت است (اقرب‌الموارد). وصوفیان

گویند. خدای تعالی فرماید: «**الذین من‌خشیه ربهم مشفقون**[1]» واشفاق‌را سه درجه است اول اشفاقی که به‌سرکشی وعناد وترك طریق ارشاد انجامد. دوم اشفاقی که حاصلش تفرقه وبازماندن از تحقق وایجاد مزاحمت برای خود گردد که به‌ریا وطلب هوی وآرزوها انجامد. سوم اشفاقی که‌دارندهٔ آن‌را معجب‌کند واورا از مصاحبت و همزیستی با خلق بازدارد. لازمهٔ اشفاق رنج ومشقت فراوان وتأسف بسیار و ترس ازدست دادن راه‌سلامت است. ازاین جهت شقیق بلخی گفت‌که: صاحب اشفاق گرفتار سوء ظن بسیار می‌شود وهیچ‌گاه اطمینان قلب پیدا نمی‌کند حتی اگر بشنود که خدای‌تعالی فرمود: «**لاخوف علیکم الیوم ولاانتم تحزنون**[2]».

(حیاةالقلوب حاشیه قوت‌القلوب ج۲ ص ۱۸۳)

خدای عزوجل فرماید: «**انّا کناقبل فی‌اهلنا مشفقین**[3]» اشفاق دوام حذر است‌که مقرون با ترحم باشد. وآن برسه درجت است: درجه اول اشفاق برنفس است تا مبادا به‌عناد گراید ویا جهنده به‌عناد شود، واشفاق است برعمل تا مبادا رونده به‌سوی ضیاع شود، واشفاق برخلق است جهت شناختن معاذیر آنان. و درجهٔ دوم اشفاق بروقت است تا مباداکه مشوب به‌تفرق وتفرقه وپراکندگی گردد، اشفاق بردل است تامبادا آن را عارضه‌ای مزاحم شود، واشفاق بریقین است تا مبادا سببی درآن مداخله کند. درجهٔ سوم اشفاقی است‌که صاحب‌آن‌را از عجب وخودپسندی‌مصون دارد، واورا از مخاصمه ودشمنی وعنادورزی با خلق برکنار دارد، وحفظ ونگهداری حسدرا برمرید تحمیل نماید.

(منازل‌السایرین ص۴۹ به‌بعد وترجمهٔ‌آن ص ۵۱)

میدان سی وششم اشفاق است، ازمیدان رهبت میدان اشفاق زاید قوله‌تعالی: «**الذین‌هم من‌خشیه ربّهم مشفقون**». اشفاق ترس دایم است. ابری است نور باران. واین ترس نه‌پیش دعا حجاب گذارد ونه پیش

۱ـ سوره مومنون آیه ۵۷

۲ـ سوره مبارکه زخرف آیه شریفه ۶۸

۳ـ سوره مبارکه الطور آیه شریفه ۵۷

فراست بند ونه‌پیش امید دیوار. این ترس است گدازنده و کشنده تا که بشارت «الاتخافوا ولا تحزنوا[1]» نشنود نیارامد. خداوند اشفاق‌را کرامت می‌نمایند وازهم زوال آن وی‌را می‌سوزانند. ونور می‌افزایند و فـزع تغییر دروی می‌افکند و درغربت وی را برمی‌کشند و عتاب در گوش و دل وی می‌افکنند واین‌ترس عارفان است. (صد میدان ص ۸۵)

خلاصه: صوفیان این کلمه راهم از قرآن مجید گرفته‌اند و اغلب آن‌را با اصطلاح خوف همراه آورند وگویند: اشفاق دوام ترس و پرهیز است‌که با ترحم همراه باشد. وآن‌را سه درجه است: درمرتبه ودرجـه اول سالك درخود آرزوهای بسیار حس‌کند، ودراین حالت اورا به‌اسبی سرکش تشبیه می‌کنند که در راه هوی وآرزوی صاحبش گام بردارد، ودراین حال‌گمان بردکه تمام اعمالش ضایع وباطل است ودائم در تـرس مواخذه و معاقبه است. و درجه دوم ترسی است‌که سالك را از مخالطت و همنشینی بادیگران بازمی‌دارد، تا مبادا درآن معاشرت‌ها ومصاحبت‌ها برایش تفرقه‌ای دست دهد واز جمعیت خاطر بازماند. درجهٔ سوم مقامی است‌که سالك همه سعی‌وکوشش خودرا از توفیق وعطاء حق‌بیند نه‌ازخود وهمین امر اورا به‌عجب گرفتار کند تاآن‌جاکه ازمخاصمت با اهـل معاصی دوری گزینند، به‌علت عذرتراشی‌های آنان ویا به‌علت احتراز از انتساب افعال خـلق به‌غیر خدا.

اصداع الجمع

در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع، به‌ظهور کثرت دروحدت، واعتبار کثرت دروحدت. (کشاف ص۸۳۳)

۱ــ ان‌الذین قالوا ربنالله ثم استقامو تتنزل علیهم‌الملئکة الا تخافوا ولا تحزنوا و ابشروا بالجنة التی کنتم توعدون (سوره مبارکه فصلت آیه شریفه ۳۵).

اصحاب صفه

ر ــ ك: اهل صفه.

اصطفاء

به‌کسر اول در لغت به‌معنای برگزیدن است (منتهی‌الارب) و در اصطلاح اصطفاء آن بود که حق‌تعالی دل بنده‌را مر معرفت خود را فارغ گرداند تا مرمعرفت وی صفاء خود اندر آن بگستراند واندرین درجت خاص وعام مؤمنان همه یکی‌انداز عاصی ومطیع وولی ونبی. لقوله تعالی: «**ثمّ اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم‌مقتصد ومنهم سابق بالخیرات**[1]» (کشف‌المحجوب ص۵۰۶). وباز آن‌که به‌اصطفاء دوست راضی باشد آن محبان وی‌اند که اندر رضا وسخط هستی ایشان رعایت بود ومنازل دل‌هاشان به‌حضرت تنزیه نباشد وسراپردهٔ اسرارایشان، جز اندر روضهٔ انس‌نه، حاضرانی باشند غائب ووحشیانی عرشی.

(کشف‌المحجوب به‌نقل از لغت نامه)

اصطفاء نزد سالکان خالص‌اجتباء راگویند(کشاف‌اصطلاحات‌الفنون ص۸۶۹). واجتباء به‌معنای برگزیدگان است ودراصطلاح سالکان عبارت است ازآن که حق تعالی بنده را به‌فیضی مخصوص گرداند کـه از آن نعمت‌ها بی‌سعی بنده‌را حاصل آید وآن‌جز پیغامبران وشهداء وصدیقان نبود. واصطفاء خالص اجتبائی را گویندکه در آن به‌هیچ‌وجهی ازوجوه شایبه نباشد (کشاف اصطلاحات الفنون ص۲۶۷) ــ میبدی در تفسیر آیه شریفه «الذین اصطفینا» آورده است: ایشان‌راکه برگزیدیم ازبندگان خویش، پسینیان این‌گیتی وپیشینیان آن‌گیتی میراث برآن حق، گواهان انبیاء شفیعان جهانیان پیشوای بهشتیان (کشف‌الاسرار ص۱۸۵ ج ۸) ایشان را که برگزیدیم چون می‌گزیدیم عیب می‌دیدیم رهی را به‌بی‌نیازی خود

۱ــ سوره فاطر آیه ۳۲.

چنان‌که بود برگزیدیم. آن‌روز که امت محمد را مدح وثنا گفتیم ورقم اصطفائیّت کشیدیم، فرشتگان درازعمر پرطاعت را بر درگه خدمت می‌دیدیم.

زان‌پیش که‌خواستی‌منت خواسته‌ام عالم ز برای تو بیاراسته‌ام
در شهر مرا هزار عاشق بیش است تو شاد بزی که من ترا خواسته‌ام
(کشف‌الاسرار ج۸، ص۱۹۳)

عاشقان جلال را عنایتی است که اصطفائیت به‌غبار علل عاریت‌مکدر نشود. (شرح شطحیات ص۵۹۱) اصطفائیّت از عصیان (اکل) تغیرنگیرد زیرا که اصطفائیت ازقدم صفات است، حدوث درآن تأثیر نکند (شرح شطحیات ص۵۹۷). حقیقت‌اصطفا علمی‌سابق است. پیش ازسبق سبق به‌حسن عنایت سبق برده در ازل آزال، شرف عارف را به‌کفایت ورعایت تا ابدالاباد بی‌تهمت عبودیت ورسم معاملت. (شرح شطحیات ص ۶۲۴)

در مثنوی نیز به‌همین معنی آمده است:

عامه را از عشق همخوابه و طبق کی بود پروای عشق صنع حق
آب تتماجی نریزی در تغار تاسگی چندی نباشد طعمه خوار
رو سگ کهف خداوندیش باش تا رهاند زین تغارت اصطفاش
(نی، ج۶، ص۳۶۷، س۱۶۶۲) (علا، ج۶، ص۵۹۱، س۲۸)

جهت مزید اطلاع ر.ك: اللّمع ص۳۷۵ وتحفةالعرفان ص ۱۲۳ و ذیل کلمهٔ اجتباء.

اصطلام

به‌کسر اول، درلغت به‌معنای ازبیخ برکندن چیزی(منتهی‌الارب) واستیصال (اقرب الموارد) آمده است. ودرتداول صوفیان، غلبات حق بود که کلّیت بنده را مقهو رخودگرداند به‌امتحان لطف‌اندر نفی‌ارادتش وقلب ممتحن وقلب مصطلم هردو به‌یك معنا باشد. چه‌آنست که اصطلام اخص وارق امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه. (کشف

المحجوب ص۵۰۶) ــ اصطلام نعت غلبه است از وارد حقیقت که به‌دل عاشقان درآید، تا ایشان را به‌قهر سلطان خویش در عیون فنا اندازد. حقیقتش تلاشی است در باهرات سبحات حق.

(شرح شطحیات ص۶۲۸)

اصطلام وله‌ایست که بردل غلبه کند وآن نزدیك است به«همیان» (اصطلاحات ص۹۵ وکشاف ص۸۵۶) ــ گونه وله است که بردل وارد آید چنان‌که در زیر قدرت وسلطهٔ آن آرامش حاصل شود (تعریفات به نقل‌از لغت‌نامه) ــ غلبهٔ واردی است برعقول تا به‌قوت ونیروی خود بر آن مسلط شود. بعضی از مشایخ گفته‌اند دلها بردونوعند: قلوب ممتحنه، وقلوب مصطلمه. چون در اصطلام واقع شود به‌قهر وسلطهٔ الهی درفنا و طمس‌افتد. (اللمع ص۳۷۲) ــ اما آن‌که مصطلم بود از خویش واز حس بیرون بود. وبشریت را ناچار حدی بود، چون از جمله باطل گردد، واز نفس وحس واز جمله آفریدها، پس‌آن غیبت بدو دائم بود، ووی محـو بود. آن‌گاه نه‌تمکین بود ونه تلوین ونه تشریف ونه‌تکلیف، مگر آن‌که او را بازآرند بدان چه بروی همی رود بی کسب او.

(ترجمهٔ رساله قشیریه ص ۱۲۴)

الاصطلام فی‌الاصطلاح القوم وله یرد علی‌القلب سلطانه قوی‌فیسکن من‌قام به. وآن‌چنان است‌که چون حق به‌صورت جمال بهسِرّ بنده تجلی کند در نفس او اثر هیبت گذارد. چه جمال نعت حق است وهیبت نعت بنده وجمال نعت حق است وانس نعت بنده. وچون بنده به‌علت تجلی‌جمال به‌هیبت دچار شود اورا ترس فراگیرد. هیبت را اثـری است در قلب و آرامشی درجوارح وحکم آن اثر اشتعال هیبت است که بنده از سطوت‌آن می‌ترسد. وعلامتش در ظاهر آرامش جوارح است وموت‌آن واگر دراین حال حرکتی نماید حرکتش دوری است، وچنان تصور کند که این‌آتش اورا از جمیع جهات فراگرفته است وخلاص ازآن ممکن نیست پس‌بار دیگر به‌جای اول خود بازگردد. واین‌فرار وحرکت ازجهت تخفیف‌آن اشتعال است. اصطلام از جنس احوال است نه مقامات. شبلی هنگام ادای

نماز دچار این حال می‌شد وخوف وترسی عظیم اورا فرا می‌گرفت وخدای تعالی عنایت خود را شامل او می‌کرد تا به‌احساس اولیهٔ خود بازمی‌گشت ونماز را به‌جای می‌آورد وچون نماز را تمامی‌کرد این حالت (اصطلام) براو غلبه می‌نمود. حال خود را با جنید درمیان نهاد. او را گفت آیا نماز را به‌وقت می‌خوانی؟ گفت آری. جنید گفت: الحمدالله الذی لم یجر علیه لسان ذنب. وچه نیکو سخنی است این سخن جنید. از عجایب حکم‌اصطلاح جمع بین ضدّین است، چه آرامش با جنبش منافی است. و این حالت جوارح را مخدور کند ودل را به‌جنبش اندازد.

(فتوحات المکیّه ج ۲ ص۵۳۱)

در اصطلاح صوفیان: اصطلام حالی است از جمله احوال که سالك در حین سلوك دچار آن می‌شود وآن ظاهراً ترس وسرگشتگی وشیفتگی است‌که سالك را فرامی‌گیرد که رهایی ازآن برایش‌ممکن نیست. واثرش درباطن است نه در ظاهر به‌این‌معنا که سالك در عین آرامش وسکون، در دل خود ترس ووله وسرگشتگی خاصی حس می‌کند که رهایی ازآن برایش مشکل می‌شود. ظاهراً آرام است ولی در باطن دچار سرگشتگی وخوف عظیم می‌گردد. ر.ك: **وله وهمیان.**

اصطناع

به‌کسر اول، در لغت به‌معنای فرمودن کاری را به‌کسی وساختن چیزی‌را به‌کسی واگذار کردن و برگزیدن و اختیار کردن (منتهی الارب). وتأدیب کردن وآموختن چیزی به‌کسی. (اقرب‌الموارد) وبا کسی نیکویی‌کردن (تاج‌المصادر). وامثال آن آمده است. ودراصطلاح صوفیان: بدین سخن آن خواهند که خداوند تعالی بنده را مهذب‌گرداند به‌فناء جمله نصیب‌ها ازوی، وزوال جمله حظها. واوصاف نفسانی وی را اندر وی مبدل گرداند، تا به‌زوال نعوت وتبدیل اوصاف ازخود بیخود شوند. ومخصوص‌اند بدین درجت پیغمبران علیهم‌السلام بدون اولیاء و

گروهی از مشایخ برغیر ایشان براولیاء هم روا دارند این صفت.
(کشف‌المحجوب‌هجویری‌ص۵۰۵)

مرتبه‌ایست مخصوص پیغمبران صلوات‌الله علیهم اجمعین و صدیقان. و بعضی گویند این مرتبه از میان جمیع پیغمبران مخصوص موسی علیه‌السلام بود وازاین جهت دربارهٔ او فرمود: **واصطنعتك لنفسی**[1] * **ولتصنع علی عینی**[2]» وبرخی‌آن‌را درمرتبهٔ انبیاء می‌دانندولاغیر. بوسعیدخرّاز رحمه‌الله گفت اول‌چیزی است درحق که خاصان خودرا ازخویشتن خویششان برهاند ونفس بدکار آنان را بمیراند واز آنان خاصی برای خود بسازد. واین اول دخول د رتوحید است از حیث ظهور توحید دیمومیّه. وگفته‌اندهیچ نبیی وولییی از محنت‌آن رهایی نیابد وهیچ کدامشان از فتنهٔ آن رها نشوند. (اللمع ص۳۷۵) ــ اصطناع مرتبهٔ خاصان است از انبیاء و اولیا. قال‌الله تعالی: «**واصطنعتك لنفسی**[3]» حقیقتش جذب لطایف قدم ارواح قدسی را به‌نعت تربیت تجلی صفات در کنف وصلت ومشاهده ذات به‌ذات وخالص محبت خاصان از حق حق. (شرح شطحیات ص۶۲۳)

غرض از این اصطلاح که چون سایر اصطلاحات این‌قوم از قرآن مجید گرفته شده است این است که معنای لغوی کلمه از شیئی خاص چیزی تازه ونوظهور ساختن است مثلا از قطعه‌ای طلا انگشتری سازند یا ازمشتی خاك ظروف واوانی. خداوند تعالی نیز به‌عنایت خاص خود از موجود بشری خاصانی را از میان اقران برگزیند وازآنان بشری کامل‌و انسانی کبیر سازد. مانند انبیاء واولیاءالله وخاصان حق. دراین‌برگزیدن، مشایخ قوم اختلاف دارند: بعضی گویند، به‌دلیل آیاتی که نقل شد این مرتبه فقط وفقط برای موسی دست داد، وبرخی دیگر گویند مرحله‌ای است مخصوص همهٔ انبیاء یعنی موسی علیه‌السلام وسایر انبیاء دراین مقام مشترك‌اند، وعده‌ای دیگر مشایخ خود واولیاءالله واقطاب را نیز واجد این مقام می‌دانند.

۱ــ و ۲ سوره طه آیه ۳۹ و ۴۰
۳ــ سوره طه آیه ۳۹

اصفیاء

به‌فتح اول، در لغت به‌معنای برگزیدگان (آنندراج). ــ نامی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌یکی از چهار طبقهٔ شیعه خویش داد (ابن‌ندیم به‌نقل ازلغت‌نامه) ــ یحیی‌بن معاذ گفت اولیاء اسرار نعم وی‌اند واصفیا رهائن کرمش. (طبقات‌الصوفیه سلمی ص۱۱۵) ــ جمیع اصفیا ذرات شموس برهان سیدالمرسلین‌اند. (شطحیات ص۱۹۲) ــ حق سبحانه وتعالی خطاب نکند الا به‌انبیاء و اولیاء وملایکه واصفیا وابدال وعرفا واحبّا (شرح شطحیات ص ۵۰۴).

در تداول صوفیان ظاهراً اصفیا به‌برگزیدگان حق اطلاق می‌شد که مقامی پس از اولیاءالله داشته‌اند. وگاهی در آثارشان به‌سرآمد اولیاءالله و عارفان و خاصان حق اطلاق شده است. در مثنوی به‌معنای مطلق برگزیدگان آمده است.

روز محفل اندر آمد آن ضیا   بارگه پر قاضیان و اصفیا
(نی، ج۵، ص۲۲۱، س۳۴۷۷)   (علا، ج۵، ص۵۲۶، س۱۴)

اصل

به‌فتح اول و سکون صاد، درلغت به‌معنای بن هرچیزی. (مهذب الاسماء) ومرکز چیزی (منتهی‌الارب). وبیخ درخت و غیر آن. (غیاث) وگوهر و گوهر مردم. (زمخشری) ونظایر آن آمده است. و دراصطلاح فقه وعلم ادب وفلسفه ومنطق معانی خاصی دارد که شرحش درخور این مقام نیست (جهت اطلاع رـک: کشاف اصطلاحات‌الفنون ص ۸۴ ومفاتیح العلوم ص۱۳ و۱۴۴).

در اصطلاح صوفیان چیزی است که تزاید پذیرد. واصل، اصول هدایت واصول دین است مثل توحید ومعرفت وایمان ویقین واخلاص. وزیادتی برآن‌ها به‌زیادتی هدایت بسته است واحوال ومقامات و اعمال

وطاعات زیاده وفروع این اصول‌اند. وبعضی از علما گفته‌اند که آن‌چه رسول صلی‌الله علیه وآله وسلم بدان دعوت فرمود اصل است، وآن‌چه بر آن زیادت شده است فرع. (اللمع ص۳۵۷) ـ ظاهر اصول قول شهادت وباطنش تحقق معرفت. وظاهر فروع برزش معاملت وباطن تصحیح نیت (است) وقیام هریك ازاین بی‌دیگر محال باشد. (کشف‌المحجوب‌ص۱۴) اصل چیزی است که درآن زیادت روا است. حقیقت اصل توحید است و فروع طاعات. آن فرع اصل ایمان است. اصول کتاب است و فروع سنت (شرح شطحیات ص۵۷۸).

غرض صوفیان از اصل همان اصول واقعی دین است که در توحید ومعرفت وایمان واخلاص وصدق خلاصه می‌شود. ایمان به‌اصول دین‌اگر ازحدود ظاهر تجاوز نکند آن‌را «شریعت» نامند، واگر ایمان وعمل بدان، باطنی وحقیقی شد «طریقتش» نامند. وگویند اصول دین‌را، عامه به‌حسب ظاهر از ائمهٔ اطهار فرا گرفتند. وعارفان صوفی به‌حسب باطن. آنان طریق شریعت سپردند واینان راه طـریقت وحقیقت را در پیش گرفتند. (جامع‌الاسرار ص۲۲۲)

خلاصه آن‌که: صوفیان گویند اصل دین توحید است ومعرفت بدان. ایمان بدین اصل‌را ظاهری است وباطنی. ظاهر آن‌که به‌بجاآوردن اعمال ظاهری می‌انجامد «شریعت» است، وباطن آن‌که احوال ومقامات‌صوفیان است «طریقت» نامیده می‌شود. اما در حقیقت اعمال ظاهری وطاعات‌عامه فرع‌آن اصول است، لیکن فرع است‌که تمسك بدان برای رسیدن به‌اصل واجب وناگزیر است. پس‌اصل دین‌را ظاهری وباطنی است که ظاهرش «شرع» و باطنش احوال ومقامات ومعرفت واقعی به‌توحید وایمان‌حقیقی به‌خدای واحد است‌که «طریقت» و «حقیقت» نامیده می‌شود.

خواجه ابوعبدالله انصاری اصطلاحات تصوف را به‌ده‌باب تقسیم کرده است، وهربابی را به‌نامی خوانده است، وباب پنجم آن‌را «اصول» نامیده است که شامل ده‌قسم است ازاین قرار: ۱ـ قصد، ۲ـ عزم، ۳ـ اراده، ۴ـ ادب، ۵ـ یقین، ۶ـ انس، ۷ـ ذکر، ۸ـ فقر، ۹ـ غنا، ۱۰ـ مراد، که

شرح هریك را در ذیل همان کلمه باید دید (مقدمهٔ شرح منازل‌السایرین ص۱۵ وترجمهٔ آن ص۲۳). ونیز برخی ازمشایخ برای بعضی ازاحوال ومقامات اصولی قائل شده‌اند مانند: اصل عشق، اصل محبت، واصل‌شریعت ونظایر آن.

اما در مثنوی آمده است:

کـی شود محجوب ادراك بصیـر — زین سببهـای حجاب گول‌گیـر

اصل بیند دیده کو اکمل بـود — فـرع بیند چونکه مرد احول بود

(نی، ج۵، ص۱۵۹، س۱۷۵۸) (علا، ج۵، ص۴۷۶، س۲)

پس دانستن اصل از نظر مولانا کار احولان وکوته‌نظران وظاهر-بینان نیست، چه آنان فقط به‌ظواهر مسائل ناظرند، و درحقیقت به‌فروع قناعت کرده‌اند. وحال آن‌که اصل هرچیز غیر ظاهر آن است. خانـه خود به‌خود روشن نیست بلکه روشنی آن ازآفتاب جهانتاب است که‌خارج ازخانه است وتناسبی هم باآن ندارد. یا بوستان وقتی خواهد فهمید که خضارت وسرسبزیش از خودش نبوده است که فصل زمستان فرارسد. و شاهدان صاحب جمال وقتی خواهند فهمید که این همه غنج ودلال و عشوه وناز آنان که لازمهٔ زیبائی است بیهوده بوده است که پیری فرارسد، وآن همه زیبایی ظاهر فریب به‌زشتی شیطان گریز بدل شود. یا این تن خاکی را که اصل وجود می‌پندارند چون دست اجل به‌اصلش رساند وبه خاك تبدیلش کند آن‌گاه خواهیم دانست که اصل این تن نبود بلکه روحی بود که برآن حاکم است.

گرچه درخود خانه نوری یافتست — آن ز همسایـه منـور تـافتست

گرچه آهن سرخ‌شد اوسرخ‌نیست — پـرتـو عـاریت آتش ز نیست

گر شود پـرنور روزن یـا سرا — تو مدان روشن مگر خورشید را

هر در و دیـوار گوید روشنـم — پرتـو غیـری ندارم این منـم

پس بگوید آفتـاب ای نـارشید — چونکه من غارب شوم آید پدید

سبزها گویند ما سبز از خـودیم — شاد و خندانیم و ما عالی قـدیم

فصـل تابستان بگویـد کای امم — خویش را بینید چون من بگذرم

تن همی نازد بخوبی و جمال | روح پنهان کرده فرّ و پرّ و بال
گویدش کای مزبله تو کیستی | یک دو روز از پرتو من زیستی
غنج و نازت می نگنجد در جهان | باش تا که من شوم از تو نهان
گرم دارانت ترا گوری کنند | طعمهٔ موران و مارانت کنند
بینی از گند تو گیرد آنکسی | کو به پیش تو همی مردی بسی
پرتو روحست نطق وچشم وگوش | پرتو آتش بود در آب جوش
(نی، ج۱ ص۲۵۱، س۳۲۶۱) (علا، ج۱، ص۸۶، س۹)

دنیایی را که صاحبدلان مردود می‌شمارند وعارفان دشمنش می‌انگارند، این ظاهر فریبندهٔ آن که عبارت باشد ازمال ومنال وخانه و خاندان ودستگاه واحتشام نیست، بلکه ازاصل دنیا گریزانند که آن‌غفلت ازحق ودوری از حقیقت است که نتیجهٔ حاصله دنیاداری ومال و مقام دوستی است.

چیست دنیا از خدا فارغ بدن | نی قماش و نقره و میزان وزن
(نی، ج۱، ص۶۱، س۹۸۳) (علا، ج۱، ص۲۶، س۲۲)

پس آن چه ما آن‌را بیداری می‌نامیم درحقیقت خوابی بیش‌نیست.

هرکه بیدارست او در خواب‌تر | هست بیداریش از خوابش بتر
چون بحق بیدار نبود جان ما | هست بیداری چو در بندان ما
(نی، ج۱، ص۲۶، س۴۰۹) (علا، ج۱، ص۱۱، س۱۲)

در مثنوی به‌موارد بسیار برمی‌خوریم که به‌بیان اصل مسائل ازنظر عامه وخاصان حق پرداخته ونتیجه‌گرفته است که آنچه را عامه اصل‌و حقیقت گرفته‌اند در واقع ونفس الامر پنداری بیش نیست وراه را گم کرده‌اند. مثلا لذت را در همین عالم مادی جستجو می‌کنند وحال آن‌که باید آن‌را در درون خود جستجو کنند.

راه لذت از درون دان نز برون | ابلهی دان جستن قصر و حصون
آن‌یکی درکنج مسجد مست وشاد | واندگر در باغ ترش و بی‌مراد
گرچه پرنقش است خانه برکنش | گنج جوز گنج آبادان‌کنش
خانهٔ پرنقش تصویر وخیال | وین‌صور چون‌پرده برگنج‌وصال

پرتـو گنجست و تـابش‌های زر — که درین سینه همی جوشد صور
هـم زلطف وعکس آب بـاشرف — پرده شد برروی آب اجزای کف
هم زلطف وجـوش جان بـاثمن — پرده‌ای برروی‌جان‌شد شخص تن
(نی، ج ۶، ص ۴۶۷ س ۳۴۲۵) — (علا، ج ۶، ص ۶۳۲ س ۱۸)

مرك که این همه ازآن هراسناکند ویرانی تن نیست بلکه معموری نفس است. پس‌آن کس به‌زندگانی جاوید رسد که از عمارت نفس‌بپرهیزد ودرمرگ آن کمر همت بندد.

این همه مردن نه‌مرگ صورتست — این بدن مرروح‌را چون آلتست
ای‌بسا خامی که‌ظاهرخونش ریخت — لیك نفس‌زنده آن‌جانب گریخت
ای بسـا نفس شهیـد معتمـد — مرده در دنیا چو زنـده می‌رود
(نی، ج۵، ص ۲۴۳ س ۳۸۲۱) — (علا، ج ۵، ص ۵۳۷ س ۱۵)

هم‌چنین بقا را در همین عالم مادی تصور می‌کنند وهمهٔ همت‌خود را صرف ارضاع امور جسمانی می‌نمایند، وحال آن‌که اصل بقا فنا است وتا سالك فانی نشود وما سوی‌الله را بدست فراموشی نسپارد به‌بقای واقعی که ازآن به‌بقاء بالله تعبیر می‌کنند نتواند رسید.

ایـن بقـاهـا از فناهـا یافتـی — از فنا اش رو چـرا بـرتافتـی
زان فناها چه‌زیان بودت کـه تا — بـربقا چفسیـده‌ای ای نـافقـا
چـون دوم از اولینت بهـترست — پس فنا جو و مبدل را پـرست
در فناها این بقـا را دیـده‌ای — بر بقـای جسم چون چفسیده‌ای
هین بده‌ا ای زاغ این‌جان بازباش — پیش تبدیل خـدا جانباز بـاش
تازه می‌گیر وکهن را مـی‌سپار — که هرامسالت فزونست از سه‌پار
(نی، ج ۵، ص ۵۱ س ۷۹۶) — (عـلا، ج ۵، ص ۴۴۹ س ۱۵)

اضداد

ر ـ ك: ضدان

اطلاع

به‌کسر اول وتشدید طاء، در لغت به‌معنای دیده‌ور شدن و واقف گردیدن وآگاه‌شدن و خواستن و آموختن. (منتهی‌الارب) آمده‌است. ودر اصطلاح صوفیان، خواجه ابوعبدالله انصاری گوید: میدان هشتاد وهشتم اطلاع است. ازمیدان سماع، میدان اطّلاع زاید. قوله تعالی: «**وسنریهم آیاتنا فی‌الافاق وفی انفسهم**[1]». اطّلاع مستمع، مطلع‌شدن وی است برنصیب خود از حق. وآن مردان سه‌اند. اطّلاع مستمع به‌قرآن، به‌دل زنده وبار آورد اورا سه‌چیز: بیمی ازخطا بازدارنده، امیدی برخدمت دارنده، و سکینه‌ای با حکم سازنده. و اطّلاع مستمع علم به‌دل فراغ. بارآورد وی‌را سه‌چیز: نزهت در کوشش وهدایت در عقل و توانگری در دل، و اطلاع مستمع اشارات به‌دل بینا، بارآورد وی‌را سه‌چیز: مبادی از معرفت وبرقی از هیبت ونسیمی ازقرابت. (صد میدان ص۱۹۵)

میبدی در تفسیر آیهٔ مذکور در بالا آورده است: «یکی تأملی کن در لطایف وعواطف ربانی وآثار عنایت ورعایت الهی که تعبیهٔ این مشتی خاك است. وانواع کرامت وتخصیص قربت‌که برایشان نهاده، که همه عالم بیافرید وبه‌هیچ آفریده نظر محبت نکرد. به‌هیچ موجود رسول نفرستاد، به‌هیچ مخلوق پیغام نداد، چون نوبت به‌آدمیان رسید که بر کشیدگان لطف بودند، ونواختگان فضل ومعادن انوار، اسرار ایشان را محل نظر خود گردانید. پیغامبران به‌ایشان فرستاد، فرشتگان را رقیب ایشان کرد، سوز عشق در دل‌ها نهاد، بواعث شوق ودواعی ارادت پیاپی کرد. مقصود ازاین عبارت آنست‌که آدمی مشتی خاك است هرچه یافت ازاین تشریفات و تکریمات یافت‌که همه لطف و عنایت خداوند پاك‌است. (کشف‌الاسرار ج۸ ص۵۴۵)

در مثنوی آمده است:

زانکه آن تقلید صوفی از طمع　　عقل او بربست از نور لمع

۱ــ سوره فصلت آیه ۵۳

طمع لوت وطمع آن ذوق سماع
(نی، ج۲ ص ۲۷۸ س ۵۷۵)
مانع آمد عقل او را زاطلاع
(علا، ج۲ ص ۱۷ س ۱۸)

گوش‌را بندد طمع از استماع
(نی، ج۳ ص ۶ س ۶۶)
چشم را بندد غرض از اطلاع
(علا، ج۶ ص۱۹۴ س۱۸)

اطوار سبعه

به‌فتح اول به‌معنای مراتب هفت‌گانه که صوفیان درباره آن گویند: «بدان‌که دل را اطوار مختلف است، ودرهرطور عجایب بسیار ومعانی بی‌شمار تعبیه است که کتب بسیار به‌شرح آن‌وفا نکند. خواجه امام محمد غزالی قدس‌الله روحه یك مجلد کتاب در عجایب‌القلب ساخته است وهنوز عشری از اعشار آن نگفته است، اما این‌جا از هرچیزی رمزی مختصر گفته‌اید انشاءالله.

بدان که دل بر مثال آسمان است وتن بر مثال زمین... وهمچنان که زمین را هفت اقلیم است وآسمان را هفت طبقه، قالب را هفت‌عضواست دل را هفت‌طور که«**وقد خلقکم اطوراً**[1]...» وهمچنان که هرطبقه از آسمان محل کوکبی است سیّاره تا هفت‌آسمان محل هفت‌کوکب سیّاره است، هرطور ازاطوار دل معدن گوهری دیگر است:

طور اول را «**صدر**» گویند وآن معدن گوهر اسلام است که «**افمن شرح‌الله صدره للاسلام‌فهو نور علی نور من ربه**[2]». وهروقت که از نور اسلام محروم ماند معدن ظلمت وکفر است، ومحل وساوس‌شیطان وتسویل نفس است. وازدل محل وساوس شیطان وتسویل نفس صدر بیش نیست وآن پوست دل است، ودراندرون. وطور دوم از دل را «**قلب**» خوانند وآن معدن ایمان است که «**کتب فی قلوبهم الایمان**[3]». ومحل نور عقل

۱ـ سوره مبارکه نوح آیه ۱۳
۲ـ سوره مبارکه زمر آیه ۲۲
۳ـ سوره مجادله آیه ۲۲

است، ومحل بینایی است. وطور سیم «**شغاف**» است وآن معدن محبت و عشق وشفقت برخلق است که «**قد شغفها حباً**[1]» ومحبت خلق از شغاف نگذرد.

وطور چهارم را «**حَبَّةالقلب**» گویند که معدن محبت حضـرتـ الوهیت است، وخاصان راست که محبت هیچ‌مخلوق را درو گنج نیست. وطور ششم را «**سویدا**» گویند، وآن معدن مکاشفات غیبی وعلوم لدنّی، ومنبع حکمت وگنجینهٔ خانهٔ اسرار الهی است، ومحل علم اسماء بود که «**وعلم آدم الاسماء کلها**[2]». آنست ودرآن انواع علم کشف شود که‌ملائکه ازآن محرومند. وطور هفتم‌را «**مهجّة القلب**» گویند، وآن معدن ظهور انوار تجلی‌های صفات‌الوهیت است.

وتمامی صفای دل در آنست که صحت وسلامت تمام یابد وازآفت مرض «**فی قلوبهم مرض**[3]» بکلی بیرون آید. ونشان صحت او آنست‌که این اطوار که برشمردیم هریك به‌حق عبودیّت خویش قیام نماینـد و به‌خاصیت معانی‌که درایشان مودع است مخصوص گردند، بروفق فرمان وطریق متابعت. قالب را هفت‌عضو است، برهفت عضو سجده فرموده‌اند. دل را نیز برهفت‌طور سجده واجب است، وسجدهٔ او آنست که روی از همه مخلوقات بگرداند، واز تمتعات دنیاوی واخروی اعراض کند وبـه همگی وجود توجه به‌حضرت کند، واز حق هیچ جز حق‌نطلبد. (مرصاد العباد چاپ نشر کتاب به‌اختصار از ص۱۹۴ تا ۱۹۸) ـ در اصطلاح‌تصوف عبارت است از طبع ونفس وقلب وروح وسّر خفی و اخفی.

(کشاف ص ۹۵۷)

۱ـ سوره یوسف آیه ۳۵

۲ـ سوره بقره آیه ۳۱

۳ـ سوره مائده آیه ۵۵